WALTER KASPER

La alegría del cristiano



Sal Terrae
Colección «El Pozo de Siquén»
401

WALTER KASPER

LA ALEGRÍA DEL CRISTIANO

Grupo de Comunicación Loyola
• Facebook / • Twitter / • Instagram

Originalmente publicado en Alemania en 2018
bajo el título *Die Freude des Christen*
por Patmos Verlag, de Schwabenverlag AG, Ostfildern.

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
con sede en la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania).

Director: Prof. Dr. George Augustin

Traducción:
Melecio Agúndez Agúndez, SJ

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 944 470 358
info@gcloyola.com / gcloyola.com

Imprimatur:
✠ Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
11-01-2019

Diseño de cubierta:
Magui Casanova

ISBN: 978-84-293-2846-2

Índice

Prólogo

El tema de la alegría hace ya tiempo que me inquieta. En mi ordenación sacerdotal, hace ahora ya sesenta años, mi lema rezaba: «No somos dueños de vuestra fe, sino servidores de vuestra alegría» (2 Cor 1,24). Dado que hoy, en el mundo –con frecuencia también en la Iglesia– la alegría que se respira es tan menguada, he puesto otra vez manos a la obra en este tema. Al hacerlo, me ha venido de nuevo a la mente que, desde siempre, la alegría es un anhelo primario del ser humano. Todos los humanos anhelan ser felices. Porque el ser humano ha sido creado para la alegría. Precisamente por esto, tristeza y desconsuelo, aflicción y hastío constituyen un problema radical humano.

El Evangelio es mensaje de alegría: y eso no solo de alegría celestial. La alegría, hermanada con la esperanza, es expresión de la libertad cristiana; es la forma cristiana de la superación del mundo, así como del recto tratamiento de los problemas en la Iglesia. Es el criterio para saber si teológicamente hablamos de manera correcta tanto de Dios como del ser humano. Por este motivo, en este libro no se trata de la alegría *por* el cristianismo o *por* (causa de) la Iglesia; se trata de la alegría (que hay) *en* la fe cristiana del Evangelio y de una toma de conciencia y comprensión fundamental de la fe cristiana en el mundo de hoy. Más que nunca, hoy tenemos necesidad del Evangelio como *mensaje de alegría*.

Con la comprensión de la alegría como anhelo radical del ser humano y como mensaje fundamental del Evangelio, es necesario poner un contrapunto a grandes partes de la filosofía y a amplios apartados de la teología que, tras la crisis de la vieja Europa en la Primera Guerra Mundial y en los subsiguientes desastres y catástrofes del último siglo, han subrayado, sobre todo, el fracaso y la paradoja de lo humano, así como la angustia en cuanto estado anímico radical del ser humano, y al hacerlo han pasado por alto la luminosa huella de la esperanza y de la alegría en la historia.

La presente publicación se mueve en la línea del discurso profético de Juan XXIII, en la apertura del Concilio Vaticano II, *Gaudet mater Ecclesia* (Se alegra la madre Iglesia), así como de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (Los gozos y las esperanzas). La recepción del Concilio no está en modo alguno concluida, sino que quedan todavía vastas zonas ante nosotros. El tema de la *alegría* es parte de los desiderátums de dicha recepción conciliar.

La alegría no se puede imponer a nadie por demostración, pero sí se puede contagiar. Por eso, yo me he referido con frecuencia al patrimonio cantoral, las más de las veces ecuménicamente común, que da un impresionante testimonio de la alegría cristiana. Las referencias a motetes que se cantan alegremente en cada comunidad no son ningún ornato postizo, sino un *locus theologicus*, muchas veces olvidado, que, a la vista de la situación tanto en la Iglesia como en el mundo, incita a nuevas reflexiones y a nuevos

replanteamientos.

Dado que, en la elaboración de este libro, yo dependía en lo esencial de mi biblioteca privada y, además, tampoco tengo a mi disposición colaboradores científicos, la elaboración de los contenidos y, sobre todo, las referencias bibliográficas pudieron no ser completas. Así que este volumen es una invitación a jóvenes teólogos –ellos y ellas– a mejorarlo. Abrigo la esperanza de que en esta tarea encuentren alegría.

Tengo que agradecer al Dr. Ulrich Sander su ejemplar y competente trabajo de lectura y corrección previa y la cuidadosa preparación de Patmos Verlag, así como las útiles observaciones que he recibido de los colaboradores del Instituto de Vallendar. Me siento en deuda con muchos que me han acompañado en un largo camino teológico. Mis raíces teológicas se hunden en la Escuela Católica de Tubinga. Por esto, vaya dedicado el libro a mi *alma mater* tubinguesa.

Roma, Adviento de 2017
WALTER KASPER

1

Como para salir corriendo

Del alevín de monje que no aguanta más en su celda

El monje Evagrio Póntico (siglo IV) y el influyente abad y padre del desierto Juan Casiano († 435) refieren una historia que a primera vista suena a humorada, pero que realmente va muy en serio. Hablan de un monje que ya no aguanta más en su celda[1]. La celda se le hace demasiado estrecha, y el asfixiante calor del mediodía oriental, insoportable. El aburrimiento, el tedio y la aversión a la vida espiritual de un monje le abruman. Toda la devoción le parece que no le aporta nada; no ve en ella ningún progreso ni provecho alguno espiritual. Mira entonces hacia fuera, por la ventana, a ver si viene algún hermano de orden a visitarlo. Pero tampoco ahí se mueve nada. Así que su soledad le asquea y empieza a echar pestes de los demás. Sencillamente, es como para salir corriendo. Y, en efecto, se marcha de allí. Quiere salir de la estrechez de su celda, ir fuera: hacia dentro –como él cree– de la vida real.

El erudito y afamado teólogo Orígenes habló de «el demonio meridiano» del asfixiante bochorno del mediodía oriental[2]. Orígenes era, sin duda, lo bastante avisado como para saber que de ese demonio meridiano no escapa uno así como así. Continúa persiguiendo al monje. Frialdad, descontento, desgana, tristeza y –una y otra vez– hastío y aburrimiento le acompañan también en el futuro. Porque el hastío y el aburrimiento de la vida monacal pueden convertirse muy rápidamente en aburrimiento y hastío de la vida en el mundo y de los placeres mundanos.

Esta historieta del aprendiz de monje que pone pies en polvorosa porque no aguanta más su celda tuvo una larga poshistoria. Pasó a ser fundamental no solo en la literatura espiritual; también en la literatura profana pervive, y hasta el día de hoy sigue estando bien viva en la psicología[3]. En la literatura espiritual, desgana y pereza –más: repugnancia, hastío, hartazgo de la vida espiritual– pasan por ser la más perniciosa tentación y el pecado capital básico[4]. En un sentido amplio, esto incluye la tristeza y la desgana de vivir, la pereza espiritual, la falta de ánimo y de energía. En último término, todo eso es el *no* a la incitación de los Salmos: «Servid al Señor con alegría» (Sal 100,2).

Pero antes, una breve aclaración de conceptos

Antes de adentrarnos en los fenómenos concretos es necesaria una aclaración de

conceptos. El fenómeno descrito del decaimiento en el fervor y del hastío se denomina comúnmente *acedia*[5]. *Acedia* es un vocablo del latín tardío, trasladado de la palabra griega *akēdía*, que, a su vez, se deriva del adjetivo *a-kêdos*. Según esto, *acedia* significa «dejadez», «apatía», «indolencia». El abad Casiano define *acidia* como «taedium sive anxietatem cordis», es decir, tedio o también estrechura de corazón, pusilanimidad o apocamiento[6]. A ella Tomás de Aquino, como ya antes Pablo, le contrapuso la alegría como *dilatatio cordis*, como corazón ensanchado[7].

Puesto que en la acedia nos encontramos con un fenómeno evidentemente complejo, merece la pena enumerar conceptos semejantes y conceptos relacionados. Conceptos semejantes: tristeza, hastío-tedio, desgana, cansancio, agotamiento, apatía, pereza y embotamiento del espíritu, desánimo e indiferencia ante las cosas espirituales, tibieza y aburrimiento espirituales. Conceptos relacionados: derrotismo, melancolía, hipocondría, desengaño de la vida. Como fenómenos emparentados se pueden citar: abulia (debilidad de la voluntad), apatía-apocamiento, astenia y adinamia (falta de empuje y de ánimo), y anomía (carencia de leyes, falta de normatividad moral en materia social, quiebra de los lazos sociales), lo que puede llevar hasta el suicidio (É. Durkheim); finalmente, pérdida del gusto de vivir, en especial respecto de la vida espiritual, desmoronamiento del marco de valores sociales y de las propias expectativas de felicidad; por último, una profunda crisis de identidad.

La acedia, un problema de la Iglesia actual

La historia del monje que pone pies en polvorosa se repite cien y mil veces cuando religiosos y sacerdotes, después de un tiempo de tibieza espiritual y laicización, por tedio y hastío, renuncian a su vida monacal o a su ministerio sacerdotal. Ahora bien, no son solo los sacerdotes y religiosos los que están expuestos a esta tentación y corren ese peligro; también muchos cristianos laicos que, asqueados por sucesos desagradables o por múltiples fracasos en la Iglesia, se hartan de ella, no ven ya ningún sentido ni valor en su vida y actividad religiosa, sienten un vacío espiritual y, por eso, van abandonando poco a poco –y finalmente, del todo– su vida en la Iglesia y con la Iglesia, y al fin, deciden salir de ella.

Sería un error buscar acedia solo entre los que abandonan su vida de cristianos, de sacerdotes o de religiosos. Acedia existe también en aquellos que siguen como tales cristianos, pero que viven en una emigración interior, bien porque están descontentos con los procesos de reforma o, a la inversa, porque la Iglesia no responde a sus expectativas reformistas más *progres*. Con frecuencia se retiran a agrupaciones de izquierdas o de derechas, o hacen «huelga de celo» y buscan instalarse cómoda y mundanamente en la Iglesia. La acedia tiene muchas caras.

Y, desde luego, simplificaríamos demasiado el asunto si pretendiéramos apuntar con el dedo solamente a individuos en particular, quitándonos así de encima el problema. Alfred Delp, uno de los mártires del siglo XX, escribió con las manos esposadas, poco antes de morir, una meditación sobre la secuencia de Pentecostés *Veni creator Spiritus*

en la que, con cierto amargor y desencanto, apuntaba a síntomas de cansancio en la Iglesia misma. Delp, en concreto, habla del estilo de vida aburguesado y de la figura burocrática de la Iglesia del presente[8].

Delp reconoce la peculiar amplitud que en un momento dado tuvo ese estilo de vida. Sin embargo, el peligro lo ve en que los bienes materiales que deben servir para posibilitar la libertad y asegurar la existencia los emplea el burgués para refocilarse en ellos en lugar de utilizarlos para la realización de su cometido. «Esto significó entonces el *rigor mortis* y la muerte por congelación: murió el sentido cívico de una mayor responsabilidad y solo quedaron el hambre y la sed burguesas de bienestar, descanso, comodidad, seguridad del patrimonio… Este tipo de hombre burgués es, para el cristianismo, más peligroso que la persona de las rebeliones abiertas contra Dios, porque, ante el burgués, hasta el Espíritu de Dios, podría decirse, se encuentra perplejo y no halla entrada alguna: todo está bloqueado y sellado con seguridades y garantías burgueses.

Delp encuentra también en la Iglesia la perniciosa ideología del afán burgués de seguridad, que refrena al Espíritu vivo de Dios: «La Iglesia burocrática es, en gran parte, la obra del burgués dentro de la Iglesia. La Iglesia ha prestado su propia contribución al nacimiento y a la corrupción del hombre burgués. Y el hombre burgués no ha desaprovechado la ocasión de expandirse en la Iglesia y de aclimatar en el ámbito eclesial los ideales de la debilidad humana: propiedad, poder, confort, seguridad». La *acedia*, el agotamiento y el cansancio de la pasión por Dios y, en lugar de la frescura del vivir y la energía creativa, la falta de impulso y el hastío de la vida en la Iglesia, son sus consecuencias.

No solo un problema eclesial

La historieta del monje que no aguanta más su celda y por hastío y aburrimiento la abandona no es solo un problema del monje o de la Iglesia. Se encuentra también entre personas casadas que se han ido distanciando vitalmente entre sí y ya no encuentran nada que decirse. Se irritan el uno con el otro más de lo que mutuamente se complacen. Entonces, la infidelidad matrimonial es, con frecuencia, más consecuencia que causa de este distanciamiento. Las más de las veces, los motivos tienen raíces más profundas. Las expectativas de felicidad del principio no se han cumplido, la convivencia se ha mostrado más difícil de lo que se esperaba e interiormente se ha vuelto más vacía. Es posible también que, desde un principio, la unión estuviese determinada por expectativas desmesuradas y que no descansara sobre una genuina amistad, sobre valores e intereses similares. Al final, ya no tienen nada que decirse, viene la separación y cada uno toma su camino.

Evidentemente, el fenómeno de la acedia no se limita a los casados; es un fenómeno general, ampliamente extendido. A cualquiera le llega circunstancialmente un momento de hastío, bien en su vida privada, bien en la profesional. Uno se irrita, ya no encuentra gusto, desearía con toda el alma mandarlo todo a paseo, poner pies en polvorosa y comenzar algo nuevo. Hoy se habla de «crisis de los cuarenta»[9]. Esta crisis puede

llevar a reacciones de pánico y de fuga; también a una crisis de fe, así como a una crisis de pareja y de profesión. Pero puede también llegar a convertirse en una crisis dolorosamente liberadora, de madurez, y en una oportunidad de maduración para la segunda mitad de la vida.

Finalmente, existe lo que Sigmund Freud ha llamado y analizado como «malestar en la cultura[10]. Toda cultura establece normas que imprimen una determinada forma y un determinado orden a la convivencia. Esto impone fronteras, exige renuncias y límites, así como disciplina. En ese orden existen normas de comportamiento no solo escritas, sino también no escritas. Durante un tiempo pueden gozar de evidencia y tener aceptación. Luego se puede llegar al malestar, al descontento, al hastío, a la protesta. Primero, malestar crítico; luego, quiebras aisladas de algún tabú, y, finalmente, protesta abierta e intentonas de movimientos de emancipación y de liberación para romper y abandonar la convención y la cultura, sentidas como estrechez, y probar y propagar un estilo alternativo de vida y de convivencia. Con su obra *El malestar en la cultura*, Sigmund Freud provocó una amplia discusión en la psicología y en la sociología. Algunos individuos pueden volverse pasotas o convertirse en tipos estrafalarios, al margen de la sociedad; se puede llegar también a movimientos alternativos y a rupturas culturales, así como a formas de conducta que viven solo de la protesta y que ya no tienen capacidad de entablar ningún diálogo crítico y constructivo.

La forma más trágica de tal hartura de vivir es el suicidio. Cuando una persona percibe su vida como algo definitivamente insoportable, absurdo y desesperado y le pone fin mediante el suicidio, entonces la acedia termina trágicamente no solo para el implicado, sino también para los supervivientes. La Iglesia enseña que solo Dios es señor de la vida y de la muerte y que el suicidio es un acto de desagradecimiento y un pecado grave contra Dios[11]. Por supuesto, la Iglesia es hoy consciente también de los dinamismos biográficos, psicológicos, sociológicos y otros, previos al suicidio, que pueden desembocar en él como punto final. Sigmund Freud habló de una «pulsión de muerte». La pregunta por la culpa subjetiva de una persona que da este gravísimo paso apenas si tiene respuesta. El juicio último tenemos que dejárselo a Dios, que conoce los corazones de los humanos; nosotros únicamente podemos encomendar a la misericordia de Dios a una persona así[12]. Lo que en la práctica se puede hacer es una pastoral para con las personas en peligro de suicidio; instituciones para la medicina paliativa, como atención terminal empática, y acompañamiento a los familiares en el duelo.

La acedia, nuestro problema social hoy

Forma parte del drama de la situación actual que la acedia no sea solo un fenómeno psicológico individual sino que, por encima de eso, sea un fenómeno psicológico social de primer orden. Ya mi predecesor en la sede episcopal de Rotemburgo-Stuttgart, el obispo Paul Wilhelm von Keppler, en un libro que tuvo entonces varias ediciones, señaló el tedio como estado anímico fundamental de la modernidad[13]. Las raíces de este fenómeno son múltiples. En último término, está en conexión con los vertiginosos

cambios y procesos culturales y sociales generales, juntamente con las inseguridades y angustias consiguientes de muchas personas. En lo que sigue, solo podemos indicar el complejo problema desde *una* perspectiva, esto es, desde la perspectiva teológica.

Durante muchos siglos, Europa llevó grabado el sello del cristianismo. Esta constatación no excluye que Europa tenga múltiples raíces: judías, griegas y romanas; luego, celtas, germanas, normandas, eslavas, islámicas; y en la Edad Moderna, raíces modernas ilustradas. Europa, en toda su historia, no ha sido nunca una magnitud acabada, sino un lugar de encuentro de culturas y, siempre, una realidad en proceso**[14]**. En esta apertura, Europa no fue nunca una hoja en blanco que pudiera y pueda ser rellenada con cualquier contenido. La apertura la llevó escrita Europa en su álbum familiar, desde el comienzo, por el cristianismo y su tendencia universal**[15]**. Basta con preguntar qué idea podría uno formarse del arte y de la cultura europeos si se dejase a un lado el cristianismo.

A este carácter abierto del cristianismo no siempre se le ha hecho justicia durante la época constantiniana, tanto tiempo prolongada, y su simbiosis de Iglesia y poder político. La historia europea está caracterizada por exclusiones y diferenciaciones de muchos géneros hacia fuera, así como por sangrientas marginaciones en su interior. Aspavientos clericaloides y puritanas cortedades mentales, escándalos –en tiempos recientes, sobre todo, el escándalo de los abusos sexuales–, han hecho aparecer a la Iglesia, a la mirada de muchos, como cargante, fastidiosa, poco fiable e hipócrita. De esta manera, en un largo y complejo proceso, se ha llegado al distanciamiento entre cristianismo y cultura europea moderna y, muchas veces, al desaliento, al hastío y a una indiferencia muy generalizada para con el cristianismo y la Iglesia. La acedia respecto de la propia historia se ha convertido en situación fundamental y en el sino de Europa. Ordinariamente, este proceso se describe como proceso de secularización**[16]**.

Muchas personas en Europa no muestran interés por el cristianismo y la Iglesia. Por lo regular no son ateos militantes. Los grandes ensayos teóricos ateos de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, etc., y las ideologías frecuentemente derivadas de ellos, son algo que ya pertenece al pasado**[17]**. Contemporáneos de diverso signo se caracterizan a sí mismos más bien como agnósticos; no niegan el misterio de la vida y del mundo: lo respetan, pero creen que no pueden decir nada sobre él**[18]**. La mayoría, por el contrario, vive un ateísmo práctico: vive *como si* Dios no existiera («etsi Deus non daretur»). Son personas que todos conocemos, que estimamos y con las que colaboramos. De promedio no son peores personas que la media de los cristianos. Viven un humanismo de andar por casa, muchas veces inconscientemente de origen cristiano; tienen sentido de la justicia, de la honradez, de la disposición a la ayuda, de la solidaridad y del juego limpio. No tienen para esto ningún fundamento último metafísico o religioso y tampoco creen que lo necesiten. Las llamadas últimas preguntas las dejan abiertas: no se interesan por ellas o las ignoran; con frecuencia las perciben exactamente como un molesto engorro y como un descaro desconsiderado si se las enfrenta a ellas. Esto exactamente es lo que significa *acedia*.

Friedrich Nietzsche celebró entusiásticamente la muerte de Dios como la aurora de

una nueva época y como un nuevo horizonte abierto[19]. Mientras tanto, este optimismo del progreso está, él mismo, muerto. La tesis del nuevo ateísmo (R. Dawkins, entre otros) –que el ateísmo lleva a un mundo más pacífico que las religiones, con sus conflictos religiosos– tras las experiencias del siglo XX, con sus sistemas ideológicos ateos y sus inhumanas brutalidades, apenas si se puede calificar de otra manera que de ajena a la realidad e ingenua. En el entretanto, se ha tomado conciencia de que no hay progreso alguno sin retroceso y sin problemas nuevos[20].

También la secularización tiene su precio. Ernst-Wolfgang Böckenförde acuñó la tan citada afirmación: «*El Estado liberal secularizado vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar*. Esta es la arriesgada aventura que ha corrido a causa de la libertad. Por una parte, como Estado liberal, solo puede subsistir si la libertad que él garantiza a sus ciudadanos se regula desde dentro, a partir de la moral esencial del individuo y de la homogeneidad de la sociedad. Por otra parte, no puede tratar de garantizar esas fuerzas internas de regulación desde sí mismo, es decir, con los medios de la coacción jurídica y el mandato autoritativo, sin abandonar su liberalismo y sin recaer –sobre una base secularizada– en aquella pretensión de totalidad de la que él lo sacó en las guerras civiles de religión»[21].

La pérdida de un sistema estable de referencia socialmente aceptado, que todavía existía en la cultura burguesa del siglo XIX pero que se fue a pique con la Primera Guerra Mundial (1914-1918), ha conducido a una situación de crisis que reflejaron las filosofías de la existencia y las filosofías existencialistas de la primera mitad del siglo XX. Los sistemas ideológicos fascistas y totalitarios del siglo XX pretendieron restablecer y mantener el orden por la fuerza; con ello se hundieron en un abismo humano y político. El desarrollo tecnológico, juntamente con la globalización, trajo, sin duda, muchos progresos a los que ninguna persona en sus cabales desearía renunciar; al mismo tiempo, condujo a la posmoderna sociedad del riesgo, con dependencias y disfunciones ya no condicionadas por la naturaleza, sino por la civilización[22]. De este modo, en la segunda parte del siglo XX y comienzos del XXI la angustia se ha convertido en la marca de referencia de la época.

La angustia puede tener muchas causas: el vertiginoso impulso de la modernización, la globalización, los peligros derivados de la energía atómica, las mutaciones biogenéticas, la contaminación de la tierra, del agua y de los medios alimenticios, el calentamiento del globo, las nuevas posibilidades de supervisión y control merced a los medios tecnológicos de información, el fenómeno mundial de la migración, que lleva consigo el miedo a la extranjerización y, consiguientemente, a la alienación del habitual mundo vital, y –no en último lugar– la angustia y el temor al terrorismo internacional.

Ninguna persona razonable puede poner en tela de juicio los riesgos que trae consigo el desarrollo mundial global. Todo resulta tan complejo que apenas habrá alguien capaz de comprender el todo y tener una visión de conjunto de él, y ningún individuo particular, como tampoco ningún Estado concreto, puede simplemente pilotar el desarrollo. Nadie tiene poder para apretar sin más el botón… que no existe en absoluto. El todo funciona, en cierto sentido, de acuerdo con el principio físico moderno del caos.

Pequeñas causas pueden tener consecuencias colosales y desencadenar catástrofes. No existen soluciones sencillas. La consecuencia es el despecho contra las elites y el miedo a la globalización.

Los revolucionarios no son los antiguos proletarios, que no tenían nada que comer pero tampoco nada que perder, sino, muy frecuentemente, ciudadanos con bienes que, para utilizar un eslogan (o antieslogan) del año 2010, se han vuelto «ciudadanos indignados». Temen la pérdida de su situación patrimonial ganada a fuerza de trabajar, tienen miedo a los nuevos y a los extranjeros, quieren preservar lo que tienen y conocen: su familia, su trabajo, su entorno nativo, su identidad cultural; cosas todas que, en cualquier caso, dada la pluralista historia de Europa, a base de aislamiento no se pueden conservar, sino únicamente traicionar. Al demonio meridiano no es tan fácil y cómodo quitárselo de encima a base de retirada y de rechazo; regresa de nuevo precisamente cuando, en vez de puentes, otra vez construimos muros dentro del amurallamiento angustiosamente levantado.

Dos análisis dignos de consideración

El teólogo más importante de la Plena Edad Media, Tomás de Aquino (1225-1274), todavía trató el hastío y la parálisis espiritual que implica la acedia, dentro del sistema referencial de las virtudes cardinales, que ya conoció Aristóteles, y de las virtudes cristianas que las fundamentan y elevan: fe, esperanza y caridad**[23]**. En este contexto, la acedia contradice fundamental y palmariamente el mandato de amar a Dios «con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente» (Mt 22,37 y par.).

El hastío de Dios, Bien supremo y felicidad del ser humano, lleva por lo mismo a la falta de alegría, a la tristeza y depresión, a la flacidez de espíritu, a la repugnancia a todo esfuerzo espiritual y a la pereza del alma.

El hastío contra el mandamiento primero del amor convierte a la *acedia* en uno de los pecados principales o capitales, que conducen a pecados ulteriores. Tomás los describe de una manera bien realista y pegada a la vida. La fuga de Dios y el juego al escondite con Dios, del que ya se habla en la Biblia, en la narración de la caída en el pecado original (cf. Gn 3,8), conducen al abatimiento y a la desesperanza; el desagradecimiento a Dios, a la amargura; el resentimiento llega hasta el mal humor y el odio. El menosprecio de los bienes espirituales conduce a una especie de somnolencia y embotamiento anímicos, a un vagabundeo del alma por lo no permitido; se pierde uno en cosas exteriores, lo que conduce a la curiosidad, al chismorreo, a la inquietud interior y exterior, a la inestabilidad y veleidad; busca otra vez el pasatiempo y la distracción, que se manifiesta en un desgarramiento y atolondramiento interior y exterior. En suma: el que no tiene ni una actitud firme ni una orientación clara, ese se deja zarandear y él mismo anda a la deriva. La acedia lleva a que la persona viva por debajo de su nivel de persona. Al perder a Dios, se pierde ella también a sí misma.

Desde un supuesto completamente distinto –es decir, desde un supuesto moderno–, Søren Kierkegaard intenta aproximarse a la acedia en su obra *La enfermedad mortal***[24]**.

No es posible, en este contexto, seguir y exponer todos los muy difíciles y diferenciados meandros conceptuales de Kierkegaard. De modo típicamente moderno, arranca de la persona como sujeto, y parte de la afirmación que el hombre es el ser que se relaciona consigo mismo y se relaciona también con esa relación. En ese proceso, el sujeto se confronta con su propia dialéctica entre finitud e infinitud, posibilidad (libertad) y necesidad, así como entre temporalidad y eternidad. El intento de construir una síntesis de esa estructura dialéctica fracasa. Con eso, el ser humano cae en la desesperanza respecto de sí mismo. Esa desesperanza –y esto le diferencia de santo Tomás– no es la excepción, sino la situación fundamental del ser humano.

Puesto que esa estructura básica, según Kierkegaard, está hecha por Dios, la desesperanza se convierte también en desesperanza respecto de Dios. Kierkegaard la describe como la esencia del pecado. En su libro *El concepto de la angustia*[25] muestra que la angustia nace de la percepción de las infinitas posibilidades de la libertad que la libertad, sin embargo, no puede realizar; que, más bien, ya ocasionalmente ella misma ha echado a perder. La angustia no es como el miedo –angustia ante algo concreto–, sino angustia como situación fundamental del ser humano. Solo la fe, según Kierkegaard, puede librar y redimir de esa angustia. De este modo, con Kierkegaard hemos llegado, en una nueva figura, a la *anxietas cordis*, a la angustiante estrechura de corazón, que los Padres de la Iglesia designaron como *acedia* y de la que, también según ellos, solo el recurso a Dios puede salvar[26].

Nihilismo entre la arrogancia y la pusilanimidad

Mientras que, para Kierkegaard, la «enfermedad mortal» y «la angustia» solo se pueden redimir mediante la fe en Dios, Friedrich Nietzsche parte de la muerte de Dios como el mayor acontecimiento de la historia más reciente[27]. La expresión *muerte de Dios* equivale para él al fin del mundo metafísico[28], y *nihilismo*, a que los supremos valores se desvalorizan[29] y ya no hay ninguna verdad[30]. Nietzsche describe así la arriesgada situación que de ahí se deriva para el ser humano: «El ser humano es un cable tendido entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y detenerse»[31].

No es Dios, sino la muerte de Dios –aun cuando esa muerte no se ha propagado todavía de manera general–, lo que según Nietzsche trae la nueva libertad. La muerte de Dios despeja el horizonte al superhombre y a su voluntad de poder. El hombre es algo que debe ser superado[32]. Es esta una proposición que uno no puede pasarse a la ligera. Plantea la pregunta de si el intento de superar al «hombre» y proclamar al «superhombre» no corre el peligro de que se mal-interprete y se mal-utilice en el sentido del hombre-dueño, hombre-señor; todo ello con las espeluznantes consecuencias que todos conocemos.

Como contrapunto al superhombre, Nietzsche describe la imagen del «último hombre». A este no le caracteriza el orgullo del superhombre, sino la pusilanimidad y el

apocamiento del pequeño burgués.

> «¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no va a dar a luz ninguna estrella más. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz aun de despreciarse a sí mismo.
>
> ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre.
>
> "¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?": así pregunta el último hombre y parpadea…
>
> "Nosotros hemos inventado la felicidad" –dicen los últimos hombres y parpadean–.
>
> Han abandonado las comarcas en las que era duro vivir: porque la gente necesita calor. La gente ama todavía al vecino y se restriega contra él: pues necesita calor.
>
> Enfermar y desconfiar lo consideran pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es el que aún tropieza con piedras o con hombres!
>
> Un poco de veneno de vez en cuando: esto produce sueños agradables. Y mucho veneno al final para tener un morir agradable.
>
> La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Pero procura que el entretenimiento no canse.
>
> La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas.
>
> ¡*Ningún* pastor y *un* rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos diferentes, marcha voluntariamente al manicomio…
>
> La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud.
>
> "Nosotros hemos inventado la felicidad" –dicen los últimos hombres, y parpadean–»**[33]**.

Sería farisaico aplicar estos versos solo a los no cristianos, como sería igualmente injusto entenderlos globalmente como descripción del ciudadano normal y desacreditar la honradez y la bravura con que muchas personas tratan de bandearse en la vida, con frecuencia nada fácil. Certeramente, sin duda, se describe en ellos el peligro al que puede llevar la pérdida de los valores supremos en medio del nihilismo al alza, a saber: la banalización de la vida humana y de las expectativas humanas de felicidad; banalización en la que el ser humano queda por debajo de su nivel de dignidad.

A pesar de todo, alegres en la esperanza

La secularización deja tras de sí un vacío interior. Del hastío nadie puede vivir. La naturaleza conoce un *horror vacui* [horror al vacío] y no soporta las estancias vacías. Con razón se puede hablar de una tendencia de la modernidad tardía o de la posmodernidad a una productividad religiosa. Pudieron surgir nuevos dioses de la absolutización de valores intramundanos, dignos en sí de respeto y buenos, pero que, si

una vez absolutizados, se convierten en ídolos, aprisionan al ser humano, le deforman la visión para otros valores y así lo aterrorizan. La razón, la libertad, la cultura, la nación, la raza y la clase…, pero también el deporte y otros muchos pueden convertirse en ídolos de esta clase. Tras el final, o al menos tras el declive, de dichas «idolizaciones», tiene su coyuntura una nueva espiritualidad gnóstica. Tales tendencias gnósticas, es decir, espiritualistas y dualistas, han acompañado a toda la historia del cristianismo desde sus comienzos**[34]**. Hoy constituyen un fenómeno ampliamente extendido, pero también muy poliédrico, que va desde el esoterismo, la *New Age*, la cienciología, el espiritismo, el ocultismo…, hasta la antroposofía, el yoga, los psicogrupos con prácticas y símbolos religiosos sincretísticamente acaparados y amalgamados de religiones extrañas. La mayor parte de todo este conjunto es una difusa religiosidad sin Dios (J. B. Metz). Por ello, se impone urgentemente «la distinción de lo cristiano» (Romano Guardini)**[35]**.

En todo caso, todos estos fenómenos muestran que no está muerta la nostalgia de un «más» que trasciende lo que el día a día burgués nos ofrece en materia de seguridad, confort, entretenimiento, disfrute, etc. Ciertamente, en Occidente las religiones andan desfallecidas y apagadas en su forma institucional; pero la religiosidad misma permanece. La religiosidad no se deja medir con estadísticas de pertenencia o de asistencia a la Iglesia, sino que acusa su presencia también en las más diversas formas pos- y paracristianas. El ser humano es, todavía hoy, naturalmente religioso, si bien de una forma frecuentemente muy difusa y con dudas sobre sí mismo**[36]**. En haberlo mostrado especulativamente están el punto fuerte y la permanente importancia de la teología trascendental de Karl Rahner**[37]**. Esta clase de religiosidad no espera a la Iglesia; es, más bien, un reto a la Iglesia, a que reaccione a ella creativamente.

Para los cristianos no es una situación simplemente atea, sin-Dios. Pensar que nuestra situación es únicamente mala sería lisa y llanamente maniqueísmo. Para los cristianos, Dios siempre está ahí y siempre está manos a la obra. Sin Él, la creación hace mucho tiempo que hubiera caído en la nada. A fin de cuentas, solo Dios tiene en su mano los hilos del mundo y de la historia; y sus manos son buenas manos. Según el apóstol Pablo, el Espíritu de Dios está actuando en los suspiros, en las contracciones y en los gemidos de parto del mundo y de su historia (cf. Rom 8,20ss). O, para expresarlo en el lenguaje de Jesús, el reinado de Dios está en medio de nosotros (cf. Mt 17,21). Está siempre llegando, crece también incluso cuando estamos durmiendo y no notamos su crecimiento, o cuando no queremos notarlo (cf. Mc 4,26-29).

Con frecuencia se recuerda un verso de Friedrich Hölderlin: «Cercano está Dios y difícil es captarlo. Pero donde hay peligro crece lo que nos salva»**[38]**. Ida Friederike Görres dio el título de *En el invierno crece el pan* (*Im Winter wächst das Brot*) a un libro que ella califica de ensayos sobre la Iglesia**[39]**. En un poema de Friedrich Wilhelm Weber (1813-1894) se dice:

> «Mucho pan crece en la noche del invierno,
> porque, bajo la nieve, verdea fresca la semilla;
> solo cuando en primavera ríe el sol
> percibes lo bueno que el invierno ha hecho.

Si el mundo te parece aburrido y hueco
y los días son ásperos y duros para ti,
quédate quieto y pon atención al cambio:
en la noche invernal crece mucho pan».

En la historia, sobre todo en la historia de la salvación, las cosas no suceden de acuerdo con el ritmo de la naturaleza y del cambio otoño-invierno, primavera-verano. En la historia, y más en la historia de la salvación, uno puede esperar sorpresas. Cuando Sara –junto a Abrahán, padre en la fe, madre ella en la fe– oyó el anuncio de que a sus ochenta años iba a traer todavía al mundo la prometida descendencia, no pudo por menos de reírse, algo incrédula, y de dejar constancia, burlona, de que su marido, a sus cien años, tampoco era ya precisamente el más joven. Se ha preguntado ya muchas veces qué se esconde tras esa risa de Sara. Tal vez algo de esa clase de humor que Kierkegaard interpretó como el último escalón antes de la fe. Es un humor que, con toda su desenfadada jovialidad, ha vencido al mundo; no lo toma muy en serio ni siquiera cuando realmente ya no hay nada que esperar de este: todo hay que esperarlo de Dios. Es la lección que Abrahán recibe de los tres mensajeros: para Dios nada es imposible (cf. Gn 18,11-14). Cuando luego a Sara, contra todas las leyes de la naturaleza, se le hizo efectivamente el regalo de su hijo Isaac y, contra toda expectativa humana, la promesa de la descendencia llegó inesperadamente a cumplirse, pudo Sara reír llena de la alegría de la fe, porque a ella, que pasaba por ser estéril, Dios le había regalado un hijo (cf. Gn 21,6s; cf. también Heb 11,11s).

Abrahán y Sara muestran que, en toda noche y en toda la oscuridad de la historia, todavía queda una ráfaga de esperanza. Se puede hablar también de un «principio esperanza» activo en la historia**[40]**. La señal más evidente de este principio esperanza es que la vida sigue… No solo hay muerte: hay también, una y otra vez renovado, nacimiento de nueva vida. Por eso, y no en último lugar, hubo constantemente en la historia bíblica mujeres animosas que, en situaciones aparentemente desesperadas desde un punto de vista humano, no se rindieron, sino que apostaron por el Dios de la vida y, por la esperanza, dieron la razón no a la muerte, sino a la vida**[41]**.

Quien toma en serio a Dios no puede buscar refugio en el círculo de carretas de la pequeña caravana. Como Jesús, se presentará en medio de los hombres y mujeres, mirará y escuchará con simpatía y empatía qué es lo que les mueve, qué preocupaciones y alegrías tienen, dónde sufren bajo situaciones injustas y cómo intentan en su conjunto arreglárselas con valentía en la vida. Quien toma en serio a Dios seguirá el rastro de luz de la esperanza en la historia y en el presente. Polemizar contra la incredulidad del mundo moderno ayuda tan poco como las cruzadas ideológicas y las luchas culturales [*Kulturkämpfe*]. La sabiduría popular lo sabe mejor: con una cucharada de miel se cazan más moscas que con un barril de vinagre. La alegría hermanada con la esperanza puede ser contagiosa.

Nada crece si antes no se ha sembrado. Hoy es tiempo de sementera. Parte de la simiente caerá en terreno pedregoso y no crecerá; parte, entre zarzas, y terminará

asfixiada por las preocupaciones de la vida en este mundo; otra parte la picotearán los pájaros y los poderes malignos. Eso mismo le sucedió también a Jesús. No podemos esperar que nos vaya mejor que a Él. Pero, si aceptamos el reto de la siembra, tenemos derecho a esperar que gran parte de la simiente caiga en terreno bueno y fértil (cf. Mt 13,1-23). A la explicación de esta parábola, Lucas añade que la simiente del Evangelio logra mucho fruto en aquellos que la acogen con corazón sincero, se atienen firmemente a ella y con su perseverancia (*hypomonḗ*) dan fruto (cf. Lc 8,15). Con esto queda asentado un claro contrapunto a la tristeza, a la resignación y a la veleidad de la acedia. En la perseverancia podemos alegrarnos con la esperanza (cf. Rom 12,12) y entonces podremos también hacer felices a otros.

Tomás de Aquino mostró que junto a la altivez, la arrogancia y la *hýbris* del superhombre, y la tentación de pusilanimidad que se contenta con una felicidad pequeña, hay una tercera posibilidad: la *magnanimitas* (magnanimidad), el ánimo para cosas grandes, más aún: el ánimo para lo extremo y lo máximo**[42]**. Es el ánimo, no para salir corriendo como el alevín de monje, sino para aguantar con fortaleza (*fortitudo*) y para estar dispuesto, si necesario fuere, a aceptar contrariedades, heridas, incluso la muerte, por un bien mayor. También lo bueno tiene su precio, pero no menos su promesa.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) adoptó este tono positivo y emprendió este nuevo camino de la esperanza y de la alegría**[43]**. «Gaudet Mater Ecclesia» (Se alegra la Madre Iglesia) fue el comienzo del profético discurso de apertura del papa Juan XXIII. *Gaudium et spes* (Los gozos y las esperanzas) fue el documento conciliar que nació y creció en su totalidad de la dinámica del Concilio y que, por encima y más allá de la Iglesia católica, puso de nuevo en el candelero la antorcha de la alegría y de la esperanza. En lugar de lamentarse y acusar, el Concilio reunió los granos de verdad que ya estaban sembrados a voleo en el mundo y prometían frutos positivos: la libertad religiosa, la apertura ecuménica a las otras Iglesias, a las religiones no cristianas, el reconocimiento de la legítima autonomía de los ámbitos seculares y del bien que, por otra parte, hay también en el mundo moderno. Además, el Concilio percibió y fomentó los movimientos positivos existentes en la misma Iglesia: el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico, los movimientos pastorales y misioneros.

La recepción del Concilio Vaticano II ha hecho suyas muchas cosas; otras muchas han quedado ahí; la recepción no está aún, ni con mucho, concluida; queda todavía mucho por hacer**[44]**. El tema de la esperanza, hermanada con la alegría, forma parte de esos desiderátums. El papa Francisco los ha acometido con energía y decisión en *Evangelii gaudium*, «El gozo del Evangelio» (2013) y en *Amoris laetitia*, «La alegría del amor» (2016). Lamentarse de que el Concilio ha quedado hasta ahora inconcluso, y caer por eso en el mal humor y en la melancolía, no ayuda nada. Es preciso seguir la ráfaga luminosa de la esperanza y de la alegría.

2

¿Adónde iremos?

De vuelta a los fundamentos del principio

El Nuevo Testamento no conoce aún el concepto de *acedia*, pero ya entonces conoció síntomas de cansancio y desaliento entre los cristianos: fenómenos, por tanto, que más tarde se resumieron bajo el concepto de *acedia*. Puede, por tanto, ser muy útil e instructivo oír cómo reaccionó el Nuevo Testamento a tales situaciones y qué consejos tiene que darnos hoy a nosotros.

La historieta del aprendiz de monje que sale corriendo de su celda encuentra una primera respuesta clara en el cuarto evangelio. Cuando las masas abandonaron a Jesús porque encontraron inaceptable su discurso –literalmente, porque les escandalizaron sus palabras–, Jesús preguntó a sus discípulos: «¿También vosotros queréis marcharos?». Pedro respondió resuelto: «Señor, ¿a quién iremos? Tú dices palabras de vida eterna» (Jn 6,67s).

Es evidente que la alternativa –aceptar el escándalo y marcharse, o quedarse– se presentó desde el principio y que no se nos presenta hoy por primera vez a nosotros a causa de nuestra situación sociocultural, de nuestra ilustración científica o de experiencias negativas de Iglesia. Tampoco la respuesta puede ser hoy otra que la que dio Pedro. Pedro ni pudo ni quiso pretextar un nivel superior de formación o un estándar moral más elevado por parte de los apóstoles. La decisión se sitúa en un plano completamente distinto. Pedro no se remite a los apóstoles –hoy podríamos decir: a la Iglesia y a todo lo bueno que esta hace y aporta–; se remite únicamente a Jesús y pregunta: ¿y dónde vamos a encontrar semejantes palabras de vida? Con esto no se piensa en consejos para la vida de cada día o para la vida social. Tales consejos, sin duda ninguna, se pueden encontrar también en otras personas de experiencia, prudentes y sabias. Se piensa en la vida en sentido comprensivo, la vida en su *de dónde*, *adónde*, *por qué* y *para qué* últimos. Es la respuesta que el mismo Jesús había dado: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6).

En las cartas del apóstol Pablo, la respuesta va en la misma dirección. A excepción de la Carta a los Gálatas, Pablo comienza siempre con alegría y agradecimiento por todas las grandes gracias que sus comunidades han recibido al hacerse cristianas. En cada momento recuerda el apóstol a sus comunidades: vosotros os habéis convertido de los ídolos –que no son nada– al Dios vivo y verdadero (cf. 1 Tes 1,9s), os habéis

convertido a Jesucristo, habéis sido bautizados en el nombre del Mesías-Jesús, habéis muerto al hombre viejo pecador y os habéis hecho hombres nuevos. Pues ahora tenéis que vivir también como hombres nuevos: muertos al pecado, pero viviendo para Dios en Cristo Jesús (cf. Rom 6,2-11). Las cartas posteriores –a los Efesios (cf. Ef 1,3-14) y a los Colosenses (cf. Col 1,3-8.12)– celebran con un tono abiertamente hímnico el regalo de ser cristianos: desde la eternidad habéis sido elegidos para ser hijos (e hijas) de Dios, habéis sido arrancados de las tinieblas, bendecidos en Cristo con ricos dones, llamados a la esperanza de una herencia celestial**[1]**.

Pero entonces Pablo se detiene y pregunta a sus lectores: ¿qué habéis hecho con esa riqueza? ¿Cómo la habéis administrado? No puedo –escribe a los Corintios– hablaros como a hombres llenos de Espíritu. Todavía tenéis muchos resabios terrenos, todavía no sois adultos en la fe, sino que sois como niños de pecho que aún necesitan leche como alimento y aún no toleran ninguna comida sólida (cf. 1 Cor 3,1ss). De manera similar, en la Carta a los Romanos, el apóstol les reprocha la falta de celo. Les advierte que no deben aflojar en el celo, sino dejarse inflamar por el Espíritu y servir al Señor (cf. Rom 12,11). Nadie debe hacerse el remolón; nadie debe ser tibio, perezoso ni dejarse simplemente llevar y traer**[2]**. Ceder a la pereza carnal es pecar contra el Espíritu**[3]**, y la tibieza es el peor pecado**[4]**. Los cristianos tienen que aguantar con paciencia (*hypomonḗ*) y ser personas de gran aliento (*makrothymía*); tienen que sacar fuerzas de la esperanza y vivir de esa fuerza. «No nos cansemos de hacer el bien, que a su debido tiempo cosecharemos sin fatiga. Por tanto, mientras tengamos ocasión, hagamos el bien a todos, especialmente a la familia de los creyentes» (Gal 6,9s).

Estas advertencias y exhortaciones aumentan en el tiempo neotestamentario posterior, un tiempo en el que los síntomas de cansancio empezaron a manifestarse más a las claras. La Carta a los Colosenses les advierte que permanezcan «cimentados y asentados en la fe, sin desplazaros de la esperanza que conocisteis por la Buena Noticia» (Col 1,23). En 2 Tes 3,13 leemos que los cristianos no deben cansarse de hacer el bien. Deben mantenerse en lo que han aprendido (cf. 2 Tim 3,14). La Carta a los Hebreos, especialmente, les exhorta a no desviarse del camino que han emprendido (cf. Heb 2,1; 3,2; 4,1; 6,1-12) sino mantener el celo, aferrarse a la esperanza y no volverse perezosos (cf. Heb 12,11s). En este contexto resultan importantes las palabras *mantenerse* y *agarrarse* (cf. 3,6; 4,14; 6,18; 10,2). Con absoluta claridad les espeta: os habéis vuelto sordos, os comportáis como niños de pecho que aún tienen que alimentarse de leche, que todavía no son capaces de hablar. De esta manera, niega sin contemplaciones a sus lectores que sean cristianos adultos. Antes tienen que volver a iniciarse en los fundamentos iniciales de la fe (cf. Heb 6,11.13). ¡Es decir, *nueva evangelización* ya entonces!

El último libro de la Biblia, el Apocalipsis de Juan, alaba a la comunidad de Éfeso. Por el nombre del Señor ha perseverado en la paciencia, ha aguantado dificultades y no ha desfallecido. Sin embargo, se le echa en cara a la comunidad que ha abandonado el primer amor; por eso se le advierte que vuelva a sus primeras obras (cf. Ap 2,3-5). Duramente se critica a la comunidad de Laodicea porque es tibia, ni fría ni caliente:

simplemente anodina, como para provocar vómito. Vive acomodada, rica, satisfecha y está confortablemente instalada, se siente infatuada y satisfecha de sí, pero en realidad es desgraciada, miserable y pobre, ciega y desnuda. A ella se le amonesta: «Sé fervorosa y arrepiéntete» (cf. Ap 3,15-19).

Es recomendable leer estas reconvenciones de la Sagrada Escritura como un escrito de apremio a la cristiandad actual. Lo que se escribió para las primeras comunidades a finales del siglo I, tiene igual validez, e incluso mayor, para nosotros a comienzos del siglo XXI. Deberíamos preguntarnos qué juicio se haría hoy de nuestras comunidades el Señor. Seguro que no menos severo. La crítica de la tibieza, del hartazgo y la autosatisfacción, falta de celo y entusiasmo en declive nos es hoy aplicable a nosotros.

La situación, más bien, se ha vuelto hoy aún más apremiante. Los primeros cristianos, a diferencia de la mayoría de los cristianos de hoy, habían optado conscientemente por la fe ya de adultos, y de adultos habían sido bautizados. Hoy, al menos entre nosotros, casi todos los cristianos han sido bautizados de lactantes; nuestros padres y padrinos se comprometieron entonces a introducirnos en la fe. Esto es también lo que, en la mayoría de los casos, sucedía en mi generación, y por ello me siento hasta hoy agradecido a mis padres. Ahora bien, las condiciones-marco del cristianismo se han modificado. La situación eclesial popular en la que un joven cristiano crecía entonces más o menos connaturalmente en la fe dentro de un entorno más o menos impregnado de cristianismo está hoy inmersa en un galopante proceso de desintegración, incluso allí donde esa situación popular eclesial todavía subsiste. Muchos siguen siendo a lo largo de toda su vida catecúmenos bautizados. No se han sentido nunca oprimidos en la estrechez de una celda: aquella celda de la que salía corriendo el alevín de monje con el que iniciamos esta reflexión. En nuestro mundo pluralista, con sus tantas y tan variadas ofertas, las más de las veces solo momentáneamente seductoras y satisfactorias, no encuentran casi nunca y en ninguna parte *su* sitio; tampoco saben adónde ir, dónde buscar orientación y por qué tomar una determinación definitiva. La *acedia*, en el sentido comprensivo de dificultad y, en último término, de insensibilidad y desinterés por decidirse definitivamente y definitivamente comprometerse, ha pasado a ser uno de los fenómenos más extendidos, especialmente entre los jóvenes.

En esta situación, la inmersión en los fundamentos de los comienzos de su ser cristianos, de los que hablan Pablo y la Carta a los Hebreos, se convierte en un desafío pastoral aún más apremiante de lo que lo era ya entonces. Hoy tenemos que empezar por despertar por primera vez la alegría de ser cristiano y hacer de ella una opción consciente: la opción de ser cristiano. En muchos casos no se trata en absoluto de una nueva evangelización, sino de una primera evangelización**[5]**. Tenemos, pues, que recuperar la primera evangelización y la catequesis bautismal o, a muchos jóvenes que van madurando y a adultos ya hechos, confrontarlos por primera vez con la fe e iniciarlos en ella. La catequesis de adultos se convierte, pues, en una tarea fundamental de la pastoral de la comunidad**[6]**. Tal vez tras el Concilio Vaticano II nos hemos concentrado demasiado unilateralmente en la eucaristía y en la piedad eucarística. Sin duda que la eucaristía es el centro y culmen de la vida cristiana. Sin embargo, el acceso

al bautismo, la catequesis bautismal y la confesión bautismal de Jesucristo son condición ineludible y base de la eucaristía y de toda la vida cristiana.

Conversión a la fuente de la vida y de la alegría

El alegre mensaje del Evangelio, desde los mismos comienzos, estuvo unido a la llamada a la conversión y a la penitencia. No se trata aquí de obras difíciles de penitencia, de ejercicios penitenciales y mortificaciones. La palabra griega *metánoia*, traducida literalmente, significa «cambio de sentido». La palabra hebrea *šub* va más al fondo. Se trata no solo de cambiar el modo de pensar, de pensar de manera nueva, sino de un cambio fundamental de dirección, determinante de la vida toda, y de una corrección radical del curso de la vida, de un rechazo integral de los ídolos, y de una orientación hacia el Dios único verdadero, como fundamento y fin de la vida.

Esta llamada a la conversión recorre toda la predicación de los profetas. Para ellos, lo importante era que la renuncia a los ídolos y el acercamiento a Dios no significan dar un culto externo, sino que van indisolublemente unidos al repudio de la injusticia y de la violencia y al compromiso con el derecho y la justicia. «Retirad de mi presencia el barullo de los cantos, no quiero oír la música de la cítara; que fluya como el agua el derecho, y la justicia como arroyo perenne» (Am 5,23s). «Cuando extendéis las manos, cierro los ojos…; aprended a obrar el bien; buscad el derecho, socorred al oprimido; defended al huérfano, proteged a la viuda» (Is 1,15a.17). Oseas llama a regresar al primer amor (cf. Os 2,9) y declara: «Porque quiero lealtad, no holocaustos» (Os 6,6; cf. Mt 9,13).

Juan el Bautista, el último de la línea de los profetas, resume de nuevo el mensaje profético. La vuelta a Dios significa también dar frutos de arrepentimiento obrando el derecho y la justicia (cf. Mt 3,1-12; Mc 1,4s; Lc 3,2-20). El mismo Jesús comienza su vida pública con la llamada a la conversión: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios. Arrepentíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15; Mt 4,17). En qué consiste básicamente esa conversión, qué es lo que, en último término, únicamente importa en ella, lo dice el principal mandamiento: amor a Dios y amor al prójimo forman una unidad indisoluble. De ellos penden la ley entera y los profetas (cf. Mt 22,36-40 y par.; cf. Rom 13,10).

La conversión a Dios y al prójimo acontece de una vez por todas en el bautismo. En el bautismo, el hombre o mujer muere al mundo viejo y a la vida vieja para, en un nuevo nacimiento, resurgir a una vida nueva en Cristo Jesús (cf. Rom 6,1-14). En él, el bautizando renuncia (en el bautismo de los niños de pecho lo hacen sus padres y padrinos por representación) al Maligno y a sus obras y se adhiere a Jesucristo y promete seguirle en comunión con la Iglesia. Pero ya bien pronto la Iglesia tuvo que vivir la dolorosa experiencia de que también los bautizados son personas frágiles, que pierden el empuje originario, se vuelven tibias y endebles, y más aún: que, pueden renegar totalmente de la fe y de vivir de ella. Ya el Nuevo Testamento recuerda a los cristianos una y otra vez su bautismo y les apremia a la renovación de la promesa bautismal que

hicieron en su momento. Tales parénesis bautismales se extienden a lo largo de casi todas las cartas del Nuevo Testamento**[7]**. Con ellas enlaza la tradición litúrgica de renovar cada año, en la vigilia pascual, las promesas bautismales.

Martín Lutero comenzó sus famosas noventa y cinco tesis de ruptura con la Iglesia (1517) diciendo en la primera que la llamada de nuestro Señor a la conversión significa que toda la vida del cristiano debe ser una penitencia**[8]**. Esto no quiere decir que un cristiano tiene que ir constantemente para acá y para allá con la cabeza inclinada y que tiene que hacer penitencia continuamente, vestido de sayal y cubierto de ceniza. Al contrario, la penitencia entendida rectamente es «una cosa alegre». Ya el Salmista sabe que la conversión y la penitencia que conducen al perdón producen gozo y alegría y llenan de regocijo «los huesos triturados» (Sal 51,10). También Jesús nos dice que quien ayuna no debe poner una cara sombría ni adoptar un porte melancólico y apesadumbrado (cf. Mt 6,16-18). En el cielo hay alegría por cada pecador que se convierte y hace penitencia, y la alegría del cielo se refleja en el propio corazón y da motivo de fiesta y de celebración (cf. Lc 15,5.7.9s.23s.32).

Que precisamente la conversión y la penitencia son importantes para vencer la abulia y la apatía e indiferencia, características de la acedia, y que precisamente son decisivas para recuperar la alegría parece, a primera vista, difícil de entender. Sin embargo, así es exactamente como lo declara Pablo en la Segunda Carta a los Corintios. En ella distingue el apóstol entre tristeza mundana y tristeza según Dios, y dice que la tristeza mundana y todo lo que hemos calificado de acedia pueden ser vencidos en la tristeza «como Dios quiere», la tristeza de la conversión (cf. 2 Cor 7,9-11)**[9]**.

La aflicción del mundo hace que la experiencia del fracaso de los deseos mundanos, la experiencia de la caducidad y transitoriedad del mundo, la hundan en un torbellino que la arrastra hacia abajo, hacia un fondo que, en último término, significa la muerte. La aflicción mundana es regusto en lo negativo y no ve en todo más que lo negativo. Así, en la caducidad experimenta la perdición, la sujeción a la muerte y la condena del mundo (cf. Mc 7,15s; Flp 3,19; 1 Tim 6,9; también Rom 7,13) Semejante aflicción desemboca en desesperanza respecto del mundo, en melancolía y en dolorida decepción del mundo, y puede culminar incluso en la pérdida de toda esperanza y, finalmente, en la negación de Dios. De hecho, el ateísmo moderno no nace primariamente de dudas intelectuales, sino de una reacción desesperanzada ante la deprimente experiencia del injusto sufrir y morir en el mundo**[10]**.

Diferente es la tristeza según Dios. No se deja arrastrar hacia el fondo, sino que sigue la llamada a la conversión. Permite que Dios la vuelva a llamar, entra en el conocimiento de sí misma y en una comprensión interior. Sigue el rastro luminoso de lo positivo que impulsa hacia arriba para beber de nuevo en Dios, inagotable fuente de vida, esperanza y consuelo, nuevo celo y nueva alegría. Es conversión que conduce a la salvación (cf. 2 Cor 2,4; 7,9; Heb 12,11), De este modo, Pablo contrapone a la tristeza del mundo (*lýpē*) el mensaje de la alegría (*chará*) del Evangelio (cf. 2 Cor 2,3; 6,10; 7,8s; Flp 2,27; Heb 12,11). Para él, el reino de Dios es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo (cf. Rom 14,17).

Evidentemente, Pablo sabe que alegría en el Espíritu Santo no es alegría superficial y frívola que ingenuamente pasa por alto los abismos del mundo y se desentiende de lo dificultoso de la vida. Su exhortación «Tened siempre la alegría del Señor; lo repito, estad alegres» (Flp 4,4) es formulada mientras está recluido en Éfeso. Pablo no solo ve el sufrimiento en el mundo: lo experimenta en su propia carne. Muchas veces describe detalladamente la paradoja de la tristeza y la alegría y el cambio de tristeza en alegría:

> «Por todas partes nos aprietan, pero no nos ahogan; estamos apurados, pero no desesperados; somos perseguidos, pero no desamparados; derribados, pero no aniquilados» (cf. 2 Cor 4,8ss).
>
> «Como embusteros que dicen la verdad, como desconocidos que son bien conocidos, como muertos y estamos vivos, como escarmentados pero no ejecutados, como tristes y siempre alegres, como pobres que enriquecen a muchos, como necesitados que lo poseen todo…» (cf. 2 Cor 6,8-10; cf. también 2 Cor 11,23-28; Flp 4,11-13).

La fuerza por la que Pablo, a pesar de esta situación superlativamente desagradable desde el punto de vista humano, no pierde la alegría, la recibe de la fe en que, en esa situación, participa de la pasión y cruz de Jesucristo, y por ello experimenta también la fuerza de su resurrección (cf. 2 Cor 4,11). Su vida es comunión de camino y de destino con Jesucristo. Por eso, el mundo para él está crucificado, y él para el mundo (cf. Gal 6,14). Con tal de ganar a Cristo, todo lo demás es, para él, basura (cf. Flp 3,8). De este modo, es un hombre libre que ha aprendido a arreglárselas en cualquier situación (cf. Flp 4,11). La alegría en el Espíritu Santo es la paradójica inversión valorativa de la aflicción mundana. Lo que a los ojos del mundo es aflicción, él lo puede vivir como alegría en comunión con Cristo. Esto es, en último término, expresión de la libertad para la cual nos ha liberado Jesucristo (cf. Gal 5,1). La alegría es expresión de esa libertad y, con ello, la victoria cristiana sobre el mundo.

Con este mensaje, aborda el apóstol el mensaje del Sermón del Monte, en el que Jesús llama bienaventurados a los pobres, a los afligidos y los perseguidos (cf. Mt 5,3-11; Lc 6,20-26). Esta paradoja, conforme a la cual los pobres, los afligidos y los perseguidos son los bienaventurados, se halla también en los discursos de despedida del Evangelio de Juan. Dice allí Jesús en la hora de la despedida: ahora, en la hora de la despedida, vuestro corazón está triste y lleno de aflicción; lloraréis y os lamentaréis mientras el mundo se divierte. Pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. Volveréis a verme; entonces vuestro corazón se alegrará y nadie os quitará vuestra alegría (cf. Jn 16,20-22). El cristiano vive de la seguridad de que, al final, todas las lágrimas se enjugarán de sus ojos (cf. Is 25,8; Ap 7,17; 21,4).

La alegría puede sobrellevar y vencer la tristeza y la melancolía del mundo porque está hermanada con la esperanza. La esperanza no es ningún consuelo barato, no es ninguna sala de espera hasta que al fin se abre la puerta; la esperanza es alegría anticipada. En ella, la alegría escatológica penetra ya ahora dentro de este mundo y lo transforma. A pesar de todo y en todo, nos confiere confianza, consuelo, aliento vital y

alegría. En este sentido exhorta Pablo a los cristianos: «Alegraos con la esperanza, sed pacientes en el sufrimiento» (Rom 12,12).

Deberíamos volver a leer estas afirmaciones como un escrito de apremio a la cristiandad de hoy. ¿No estaremos tal vez tan desconsolados, tan faltos de energía y tan sin ímpetu porque hemos olvidado la penitencia? No nos referimos solo al desuso del sacramento de la penitencia, sino más fundamentalmente al declive del espíritu y de la práctica de la penitencia en general. Tal vez el deterioro de la praxis penitencial es la más profunda herida de la actual cristiandad, en la que hablar de la penitencia y predicarla se ha convertido en tema tabú. Muchas veces confundimos «apertura al mundo» con «acomodación al mundo». Así que una y otra vez tenemos que preguntarnos honestamente dónde está la frontera entre ambas y, si como cristianos queremos permanecer fieles a nuestra promesa bautismal, adónde no nos es lícito dejarnos arrastrar, sino que tenemos que introducir correcciones.

Sigmund Freud –que, desde luego, no era ningún apologista del cristianismo–, mostró que la restricción y la renuncia al placer son la base de toda cultura, porque solo esas actitudes dejan espacio y conceden libertad para valores más altos y universales**[11]**. También la libertad –y con mayor razón la libertad cristiana– tiene su precio. Pablo apunta en la misma dirección cuando compara la vida del cristiano con un corredor en el estadio, que –diríamos– tiene que entrenarse y mantenerse en forma (cf. 1 Cor 9,24s). Se puede pensar también en un músico, que solo puede llegar a ser alguien en su arte si ensaya cada pieza diligentemente con su instrumento y se ejercita en ella una y otra vez, haciendo renuncia de otras cosas. De la misma manera, el ser cristiano necesita también renovada y constantemente entrenamiento y ejercicio. Este es el sentido de los tiempos penitenciales previos a la Navidad y a la Pascua: en ellos tenemos que reflexionar sobre nuestra existencia cristiana para, de ese modo, volver a encontrar el gozo de ser cristianos. Si lo que ahorramos renunciando a ello lo repartimos con gente más pobre, podemos no solo compartir nuestra abundancia, sino también nuestra alegría, crear alegría y hacer nuevos amigos. Debemos escuchar la llamada del profeta Oseas, que nos exhorta a retornar a nuestro primer amor (cf. Os 2,16; cf. también Ap 2,2-4) y a tomar de nuevo el camino del Éxodo (cf. Is 43,14-21; 49,10s; 51,9-11).

Permanecer en el camino de la fe

Se preguntará: ¿por qué la vuelta a Dios y la ida al prójimo han de ser motivo de nueva alegría? La respuesta de la Biblia es clara. Para la Biblia, a diferencia de la variabilidad y caducidad del mundo y de las alegrías terrenas, solo Dios es Aquel que permanece y del que uno puede definitivamente fiarse. Dios es eterno y permanece eternamente (cf. Sal 9,8; 102,13; 135,13; 145,13; Dn 6,27). Todo pasa, pero la palabra de Dios permanece para siempre. «Se agosta la hierba, se marchita la flor, pero la Palabra de nuestro Dios se cumple siempre» (Is 40,8; cf. Sal 119,89; 1 Pe 1,25) Su fidelidad permanece para siempre (cf. Sal 100,5; 107,1). Con Él y con su fidelidad (*’emet*) puede uno contar incondicionalmente.

Creer significa apostar por la inmutabilidad, fiabilidad y fidelidad de Dios. Este es el sentido de la fórmula del profeta Isaías «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9). En el texto original hebreo se trata de un juego de palabras. Porque *creer* se traduce frecuentemente en hebreo por *'aman*. De aquí se deriva también la fórmula litúrgica de corroboración, ya bíblicamente atestiguada, *amén*. En el sentido originario de la palabra, el verbo *'aman* significa «ser estable, mostrarse fiable». En consecuencia, creer significa encontrar en Dios una base sólida, estar reafirmado en Dios, confiar en Dios y su Palabra, fiarse total y absolutamente de Él y, aun en situaciones difíciles, mantenerse en absoluta lealtad a Él y asirse firmemente a su palabra**[12]**. Creer significa decir a Dios y a su Palabra *sí* y *amén***[13]**. Quien dice a Dios «Amén» no vacila (cf. Is 28,16), no sale corriendo atropelladamente y se pone nervioso. «Vuestra salvación está en convertiros y tener calma, vuestro valor consiste en confiar y estar tranquilos. Pero no quisisteis» (Is 30,15).

En este sentido dice el Nuevo Testamento: «En conclusión, queridos hermanos y hermanas: estad firmes, inconmovibles, progresando siempre en la tarea del Señor, convencidos de que vuestra fatiga por el Señor no será vana» (1 Cor 15,58). «Vigilad, permaneced firmes en la fe, sed valientes y animosos» (1 Cor 16,13). De la fe dice la Carta a los Hebreos: «Fe es la consistencia (*hypóstasis*) de lo que se espera, la prueba (*élenchos*) de lo que no se ve» (Heb 11,1)**[14]**. Esta frase no pretende ser ninguna proposición académica abstracta ni ninguna definición filosófica de la fe. Quiere expresar que la fe es un firme estar anclado en la inmutabilidad y constancia de Dios, que nos ha preparado una patria y un hogar mejor y una ciudad eterna (cf. Heb 11,10.16). Por esto es preciso no volverse veleidosos y tornadizos, sino mantenerse aferrados hasta el final a la confianza que tuvimos al principio (cf. Heb 3,14; 4,14; 6,18; 10,23; 12,28).

Como testigos de esta fe, la Carta a los Hebreos aduce, ante todo, a Abrahán y Moisés (cf. Heb 11,23-31). Abrahán, a la indicación de Dios, partió hacia un país extranjero, sin saber adónde iba a llegar. Moisés, por la fe, salió de Egipto con su pueblo y vagó por el desierto. En virtud de toda una nube de testigos, podemos mirar a Jesús, el autor y consumador de la fe, el cual, por la dicha que le esperaba, tomó sobre Sí la cruz, sin preocuparse de la humillación, y está sentado a la diestra del trono de Dios (cf. Heb 12,2).

La referencia a Abrahán, a Moisés, así como a Jesús, muestra que mantenerse en la fe no es un aferrarse estático, un inmóvil estarse quieto, sino que significa un avanzar plenamente confiado por el camino por el que Dios lleva, y una perseverancia a pesar de todas las dificultades y crisis. Creer significa partir como Abrahán, emprender el camino del éxodo como Moisés y, en esa aventura, mirar a Jesús, el autor y consumador de la fe. La fe no es ningún punto de vista inmóvil y mucho menos un doctrinarismo dogmático, sino un camino que se recorre de la mano de Dios, en fidelidad y con confianza en la fidelidad de Dios, definitivamente revelada en Jesús el Cristo**[15]**.

El carácter de la fe como camino tiene su expresión en la descripción de la fe que se remonta a san Agustín: la fe es siempre creer en Dios («credere in Deum»); Dios, tal como se ha revelado definitivamente en Jesucristo, es el contenido omniabarcante de la fe: todos los contenidos particulares de la fe tienen el sentido de apuntar y conducir al único misterio de Dios, de su amor y fidelidad. Creemos en Dios porque creemos a Dios («credere Deo»), porque Dios se nos ha mostrado creíble y convincente. La credibilidad de los testigos humanos de la fe, incluidos los oficiales, es útil en este proceso, pero no

es el auténtico fundamento de la fe. Con esa fe no estamos nunca al final de un camino, sino que siempre estamos en camino: en ella, tenemos que crecer y madurar continuamente en el amor («credendo amare» [amar creyendo]): volvernos a Dios más y más y, en el camino de nuestra vida, ir hacia Él («in Deum ire»)**[16]**.

Este camino estará continuamente lleno de tentaciones y peligros: atraviesa interrogantes, pruebas, experiencias de sequedad, de aridez y de desierto, y situaciones de Getsemaní y de Viernes Santo. No hay fe que no tenga que pasar a través de tales pruebas. Jesús mismo recorrió este camino. Él habla de la sobrecogedora situación escatológica en la que muchos fallan, en la que aparecen falsos profetas, muchos se odian los unos a los otros y mutuamente se traicionan; pero el que persevera hasta el fin, se salvará (cf. Mt 24,13).

En los discursos de despedida del Evangelio de Juan, Jesús expone abiertamente a sus discípulos que el camino del apóstol está lleno de peligros y que pasa por crisis. Habla de las tentaciones, persecuciones, divisiones y enredos que les esperan a los discípulos. Les promete como Asistente, Abogado y Consolador (*parákl̄etos*) el Espíritu Santo, que les recordará sus palabras (cf. Jn 14,26) y los introducirá en toda la verdad (cf. Jn 16,13). El Evangelio y las Cartas de Juan expresan la fidelidad que aguanta en las pruebas, mediante la palabra *permanecer* (*ménein*), e ilustran ese «permanecer» con la alegoría de la vid y los sarmientos. «Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí solo si no permanece en la vid, tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos: quien permanece en mí y yo en él, dará mucho fruto; pues sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,4s). «Permanecer» se concreta en mantenerse firmes en la Palabra de Jesús y en permanecer en su amor. El viático del cristiano para este camino de la fe es la eucaristía: «Quien come mi carne y bebe mi sangre, habita en mí y yo en él» (Jn 6,56)**[17]**.

La tradición teológica ha condensado la llamada de atención de Jesús a la constancia en la fidelidad, en el concepto de la perseverancia (*perseverantia*). La perseverancia hasta el fin no es ninguna posesión asegurada, ningún certificado de garantía. Por tanto, como cristianos, no debemos caer en la ligereza, volvernos despreocupados, descuidados, gandules y comodones. Ahora bien, la perseverancia es bastante más que una aguerrida capacidad de aguante; es gracia que solo podemos desear e implorar, pero que también podemos esperar en la fe**[18]**. Porque a quien es fiel, Dios no le niega su fidelidad. Así, a despecho de todas las contrariedades, podemos permanecer confiados en el camino de la fe y ni en las contrariedades de la vida ni en el desgaste y la monotonía del día a día tenemos que dejarnos consumir ni triturar. En la libertad de los hijos de Dios no debemos dejar que nos arrebaten la alegría de la fe.

El camino hacia la libertad de los hijos de Dios

Solo comprendemos con claridad qué significa alegría de la fe en el camino de la fe cuando integramos el camino que cada cristiano tiene que recorrer personalmente en el camino que Dios ha recorrido con la humanidad en su totalidad en la historia de la salvación y que ahora recorre de nuevo con cada uno de nosotros.

Al comienzo mismo de la Carta a los Romanos, el apóstol Pablo describe la situación de la humanidad con estas drásticas palabras: «La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda clase de hombres impíos e injustos que cohíben con injusticia la verdad»

(Rom 1,18)[19]. La ira de Dios, ya se entiende, no es ninguna explosión irracional de cólera, sino la expresión de la santidad de Dios, que resiste a la impiedad y a la injusticia en el mundo.

La impiedad consiste en que, en la creación, Dios ha manifestado su realidad invisible pero los humanos «cohíben» la verdad. Han conocido a Dios, pero no le han reconocido como Dios; dando culto a los ídolos han cambiado su gloria por la honra a imágenes terrenas. El distanciamiento de Dios no quedó sin consecuencias. Dios ha abandonado a su suerte al mundo que se ha distanciado de Él. Con esto, el mundo ha quedado desquiciado. El ser humano, al que Dios constituyó señor y dueño de la creación, da culto ahora, en vez de a Dios, a seres creados, y se somete a ellos. Su pensar sucumbe a la vacuidad y a la nadería, y se entenebrece. Las consecuencias se manifiestan además en la inversión del orden natural entre varón y mujer, luego en la injusticia del mundo –una injusticia que clama al cielo– y finalmente en la perversión de la verdad, no solo mediante la difamación vulgar, la vacuidad y la hipocresía, sino, como tendríamos que decir hoy, con la *posverdad*, las ideologías, informes, propaganda que falsean la verdad y las *fake news* que envenenan la confianza en la convivencia humana.

De este modo, según Pablo, toda la humanidad está bajo el poder del pecado, que distancia a la humanidad de Dios y a los humanos entre sí. Adán, en el lenguaje de la Biblia, no es solo una persona singular e individual del comienzo de la historia de la humanidad, sino que representa *al ser humano*, es decir, a toda la humanidad y, en consecuencia, a cada uno de los humanos. Pecado (*hamartía*) es no solo el pecado individual, ni tampoco la suma de los pecados individuales, sino una fuerza pecaminosa que avasalla a toda la humanidad (cf. Rom 5,12ss)[20]. Hay, según la Biblia, un entrelazamiento y una implicación de cada ser humano en la alienación, en el alejamiento de Dios y en la impiedad; implicación a la que ningún individuo puede substraerse por sus propias fuerzas. Nadie, por tanto, tiene motivos para apuntar con el dedo a ningún otro y nombrarse a sí mismo juez universal. Todos son pecadores, todos están a merced de la misericordia, atestiguada en el Evangelio, y de la gracia justificante de Dios.

La negativa descripción de la situación del mundo, como manifestación de la ira de Dios, no tiene en Pablo la última palabra. A la deprimente descripción sigue un alentador y victorioso *pero ahora*. «Pero ahora… se revela la justicia de Dios… por la fe en Jesucristo» (Rom 3,21s). Esta última palabra liberadora es, en el fondo, la primera palabra. Según la interpretación de los Padres de la Iglesia, está ya implícita, como protoevangelio, en Gn 3,15, donde se habla de la victoria sobre la serpiente[21]. En el Nuevo Testamento queda luego explícitamente patente que en la última palabra se revela la *primera* palabra de Dios: el plan salvífico de Dios centrado en Jesucristo desde toda la eternidad (cf. Rom 16,25s; 1 Cor 2,7; Ef 1,3.5.9; Col 1,15-20.26). Ahora, pues, se pone de manifiesto que el mundo, desde la eternidad hasta aquí, está bajo el signo de la gracia. «Donde proliferó el delito, lo desbordó la gracia» (Rom 5,20). Los suspiros de la creación son los gemidos de parto de la nueva creación. En todas las experiencias dolorosas podemos, por tanto, estar *de buena esperanza*. En todas las contradicciones y

en toda búsqueda cultural y religiosa de soluciones y de salvación por parte de la humanidad, en último término está actuando el Espíritu de Dios (cf. Rom 8,20ss).

En toda implicación en un mal que lleva a la muerte, humanamente sin esperanza, hay, en virtud de la predeterminación de Dios, un «Principio esperanza» en la nueva vida y en la nueva creación en Jesucristo. Con el *Exsultet* de la celebración de la noche de Pascua, el pecado se convierte en *felix culpa* –dichosa culpa– porque la nueva creación no es la vuelta a la primera creación (*renovatio in pristinum* [renovación en el estado primitivo]), sino su superación (*renovatio in melius* [renovación a mejor])**[22]**. El júbilo del *Exsultet* saca al mundo de su quicio y apunta al motivo más profundo de la alegría cristiana vencedora del mundo. El *Aleluya* pascual y los antiguos motetes de Pascua, hasta hoy ecuménicamente comunes, atestiguan de manera impresionante esta alegría.

> «Cristo ha resucitado
> del suplicio todo…
> Si él no hubiera resucitado
> El mundo habría fracasado.
> Desde que él ha resucitado
> se alegra todo lo que existe…
> Por él debemos todos estar alegres:
> Cristo quiere ser nuestro consuelo»
> (GL [Gotteslob] 318).

El mensaje pascual pone un claro contrapunto, es más, establece una contradicción con un diagnóstico unilateral filosófico-existencial de la crisis, tal como se lo encuentra incluso en más de una teología contemporánea. La Biblia, en medio de toda la crítica a la impiedad del mundo, ve en la historia una ráfaga de esperanza**[23]**.

Ya la expulsión del paraíso lleva aparejada la promesa que los Padres de la Iglesia calificaron de *Protoevangelio*: el descendiente mesiánico de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente (cf. Gn 3,10). Dios hace pellizas a los humanos para que preserven su dignidad unos frente a otros y se defiendan contra las inclemencias del calor, el frío y la lluvia (cf. Gn 3,20). Incluso a Caín, el fratricida, le hace una señal en la frente para poner límites y freno a espíritus vengativos (cf. Gn 4,15). En contra de la amenaza de muerte (cf. Gn 2,16s), la vida continúa incluso después de la expulsión del Paraíso**[24]**. Grandes figuras bíblicas, femeninas sobre todo (Eva, la madre de todos los vivientes; Sara, Ana, Judit, Ester, y no digamos María), en situaciones en apariencia humanamente sin salida, apostaron por la vida con su confianza en Dios**[25]**. La Biblia sigue atentamente los progresos culturales en la historia de la humanidad (cf. Gn 4,2.17-22; 9,20). Tras la catástrofe del diluvio, Dios garantiza la permanencia del orden cósmico y establece el arcoíris sobre las nubes como signo de paz (cf. Gn 8,22; 9,11-17). Así, sobre toda la calamidad del mundo luce desde los primeros comienzos una luz de esperanza.

También Pablo adopta este tono esperanzado al hablar de los malignos poderes y autoridades del mundo (cf. 1 Cor 15,24; Ef 1,21; 3,10; Col 2,15). Dice que tenemos que pelear no solo con seres de carne y hueso, sino contra las autoridades, contra las potestades, contra los soberanos de este tenebroso mundo (cf. Ef 6,12)**[26]**. Al mismo tiempo dice que los poderes de las tinieblas han sido vencidos y derrocados por la cruz, resurrección y exaltación de Jesucristo (cf. 1 Cor 15,25; Flp 2,10; Ef 1,21s; Col 1,20; 2,15). Ya el Salmista salta de júbilo: «Salvamos la vida como un pájaro de la trampa del cazador; la trampa se rompió, nosotros escapamos» (Sal 124,7). La Carta a los Efesios comienza con un himno de alabanza: «¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo… Por Jesucristo, según el designio de su voluntad, nos predestinó a ser sus hijos adoptivos» (Ef 1,3.5). La Carta a los

Colosenses coincide plenamente: «Que con alegría deis gracias al Padre que os capacitó para compartir la suerte de los consagrados en el reino de la luz. Él os arrancó del poder de las tinieblas y os trasladó al reino de su Hijo querido» (Col 1,12s). «Despojando autoridades y potestades, [Cristo] las hizo desfilar públicamente en su marcha triunfal» (Col 2,15). En el último libro de la Biblia resuena ya ahora el júbilo celeste: «¡Aleluya! A nuestro Dios le corresponden la victoria y la gloria y el poder… Él ha sentenciado a la gran prostituta que corrompió al mundo con sus fornicaciones… Ya reina el Señor, Dios nuestro, Todopoderoso. Hagámosle fiesta alegre dándole gloria» (Ap 19,1-7). Así celebra el cielo la fiesta de aquellos que en el mundo pasaron por locos**[27]**.

Este mensaje de alegría trata nada menos que de la libertad para la que Cristo nos ha liberado (cf. Gal 5,1) y que por Él se nos concede en el Espíritu Santo (cf. Gal 3,14; Rom 8)**[28]**. «Pero donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17). Es libertad *de* el poder del pecado, *de* la ley y *de* la muerte, así como *de* las potestades letales del mundo. Como tal *libertad-de* es al mismo tiempo *libertad-para* Dios (cf. Rom 6,11) y para los otros (cf. Gal 5,6.13s). Los cristianos son los primeros libertos de la creación**[29]**. Pueden vivir como personas libres que, llenas de sinceridad y con alegría, confiesan su fe en Jesucristo y desprendidamente sirven en el amor a Dios y al prójimo.

En este tiempo y en este mundo, la libertad cristiana es todavía una libertad combatida. También los cristianos pueden pecar y, por desgracia, muchas veces son grandes pecadores; pero ya no están como esclavos bajo el poder del pecado. La libertad del pecado no quiere decir que no puedan pecar («non posse peccare»), sino que son libres para no pecar («posse non peccare»)**[30]**. También los cristianos mueren, y morir, en su infinidad de formas, puede ser muy duro; pero la muerte no es para el creyente un poder tenebroso del destino; es, más bien, el tránsito a otra vida, a la vida eterna junto a Dios. La muerte está ahí todavía, pero ha perdido su aguijón (cf. 1 Cor 15,55s). Por último, los cristianos no viven sin ley, anómicamente; la ley de la libertad (cf. Sant 1,25) no puede convertirse en la tapadera de la maldad (cf. 1 Pe 2,16). Los múltiples mandatos de la ley –Pablo cita comer carne sacrificada y los mandatos sobre la comida (cf. 1 Cor 8,7-13; Rom 14,15-19– los resumió Jesús en el mandato único del amor (cf. Mt 22,37-39 y par.; Rom 13,8-10) y a esta luz hay que interpretarlos. En este sentido es válida la afirmación de Agustín: «Ama y haz lo que quieras» («dilige et quod vis, fac»)**[31]**. El amor no hace lo que *uno* quiere; el amor hace, más bien, lo que está en consonancia con el amor y con el mandamiento del amor. Se gasta y se desgasta en el servicio a Dios y a los otros. Se pregunta qué es lo que conduce a la paz y a la construcción de la comunidad (cf. Rom 14,19). Al amor no le interesa solo el cumplimiento de los mandatos particulares; convierte toda la vida en culto divino grato a Dios (cf. Rom 12,1).

La vida vivida desde la libertad cristiana no es, en comparación con una vida vivida bajo la ley, lo más brillante y confortable; al contrario, es lo esencialmente más exigente. La libertad cristiana exige un pensar nuevo para examinar y reconocer cuál es en concreto la voluntad de Dios, lo que a Él le agrada, lo que es bueno y perfecto (cf. Rom 12,2; cf. también 1 Tes 5,21). Semejante responsabilidad ante Dios es la verdadera mayoría de edad del cristiano; no se deja guiar por los humores e inclinaciones del momento, sino solamente por la conciencia orientada a Jesucristo. En su escrito sobre la libertad (1520), Martín Lutero resumió este estado de la cuestión en una formulación dialéctica: «Una persona cristiana es un señor libre sobre todas las cosas, no sometido a

nadie. Una persona cristiana es un esclavo servidor en todas las cosas y sometido a todo el mundo»**[32]**.

La teología política y la teología de la liberación han puesto de relieve que tanto la conversión y la penitencia como la libertad cristiana tienen una dimensión social y pública. Tomar conciencia de esa dimensión es tarea de todos los cristianos y parte del carisma profético de todo el Pueblo de Dios**[33]**. Con audacia y sin consideración a falsedades *políticamente correctas*, los cristianos deben llamar por su nombre, públicamente y con libertad de espíritu, a la injusticia y a la mendacidad y, como compasivos samaritanos (cf. Lc 10,25-37), deben prestar ayuda con sus mejores fuerzas en la necesidad y contribuir a un orden de paz y de libertad más justo**[34]**.

Esto no dispensa de una honesta autocrítica. No podemos caer en un auténtico delirio patológico de inocencia (J. B. Metz) para el que los culpables, en todo momento, son solo los otros y el mundo malvado; jamás nosotros mismos. No solo sufrimos todos las consecuencias de olvidarnos de Dios; cada uno contribuye también activamente, a su manera, a esa situación. En lugar de golpear el pecho de los demás, tenemos que golpear primero el propio y, al comienzo de cada eucaristía, en presencia de la comunidad reunida, decir el *mea culpa* –«por mi culpa, por mi culpa, por mi grandísima culpa»– y confesar el pecado de omisión del bien, y los pecados de pensamiento, palabra y obra. En la confesión personal de los pecados nos situamos en la comunidad de los pecadores y, al mismo tiempo, en la comunidad de aquellos que pueden confesar con franqueza su culpa porque conocen la disposición de Dios a perdonar. También la confesión de la propia culpa es un acto de libertad cristiana, que nos libera del peso de la culpa y nos llena nuevamente de la alegría del perdón.

Como cristianos estamos llamados a ser luz del mundo y a poner la luz del Evangelio no bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que luzca ante los hombres. Debemos ser sal de la tierra: sal que conserva frescos los manjares y es lo primero para dar sabor a la sopa (cf. Mt 5,13-16). Debemos ser levadura que lo fermenta todo (cf. Mt 12,33; cf. también 1 Cor 5,6ss). Una pizca de sal puede volver sabrosa toda la sopa. Una pequeña linterna basta para encontrar paso a paso el camino. Una pequeña porción de levadura puede fermentar y dejar lista toda una artesa de masa. También una minoría de cristianos puede ser una célula viva vitalmente necesaria para la humanidad. Con lamentaciones y criticastros no vamos a ganarnos a nadie, mientras que la alegría y la alegre disposición a ayudar pueden ser contagiosas.

Pero ¡ay si la sal pierde su fuerza! ¿Con qué se la puede volver a salar? Merece que la echen fuera para que la pisotee la gente. ¡Ay si ponemos nuestra luz bajo el celemín y dejamos al mundo a oscuras! ¡Ay de nosotros si en vez de ser levadura nos volvemos unos avinagrados! Si, en vez de entonar cantos de Pascua, solo tocamos música fúnebre. Si nos refocilamos en un victimismo autocompasivo y en el regusto de la lamentación; si nos alineamos con el coro de plañideras del mundo…: entonces es que estamos llevando a enterrar a un cadáver en vez de saludar y escuchar, con alegría pascual y con júbilo, al Resucitado: «Mira, renuevo el universo» (Ap 21,5).

3

La alegría de vivir como afirmación del mundo

Todos quieren ser felices

Desde los griegos, toda filosofía parte de una constatación: que todos los seres humanos quieren ser felices[1]. Por eso, los filósofos griegos, desde Sócrates, Platón y Aristóteles, se ocuparon del problema de la felicidad. También Agustín, en su diálogo de juventud sobre el libre albedrío, parte de que «todo ser humano, desde el fondo del corazón, quiere y anhela una vida feliz»[2]. Aflicción y tristeza son signos de que esa pasión por la felicidad no ha logrado imponerse. Sin embargo, sin la expectativa de la felicidad y sin alguna imagen, por inconsciente y vaga que sea, de lo que significa felicidad, es absolutamente imposible la experiencia de la desgracia o de la infelicidad. Por eso, en la tristeza y en la pena, el ser humano está alienado de sí mismo; subsiste y vive contra sí mismo.

En los pueblos llamados naturales, al igual que en las llamadas altas culturas, la alegría se manifiesta en fiestas con música, baile y canto. Según Homero, la risa es característica de los dioses. Solo ellos son felices; la felicidad humana es solo posible en la participación de lo divino. Ya Schiller, en su famosa oda a la alegría, califica a la alegría de «bella chispa divina, hija del Elíseo». El matemático y filósofo Blaise Pascal dijo que el ser humano había nacido para la alegría. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) incluye la aspiración a la felicidad (*pursuit of happiness*) entre los derechos humanos naturales impresos en el ser humano por el Creador.

Fue un desliz de la filosofía existencialista y de la filosofía de la existencia de la primera mitad del siglo XX no haber tenido en cuenta, como filosofía de la crisis, este aspecto positivo de la experiencia humana y no haber prestado ninguna atención al análisis de la alegría[3]. Por eso, tampoco fueron capaces de irradiar esperanza alguna.

Alegría por los dones de la creación

El Antiguo Testamento comienza con el relato de la creación. «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1,1). El relato bíblico de la creación no es un informe precientífico-natural cuyo objetivo sea decir *cómo* llegó a existir el mundo; el relato se sitúa en un plano completamente distinto de las teorías modernas de la evolución. Estas teorías presuponen *que* ya existe algo en general, y que eso que existe está estructurado de tal

manera que puede ir evolucionando y desarrollándose en un cosmos con sus órdenes maravillosos. El relato bíblico de la creación quiere decir, en el lenguaje de su tiempo, *por qué* hay algo en absoluto y no, más bien, nada. No dice *cómo* se ha hecho el mundo, sino *que* el mundo y sus órdenes han sido hechos por la palabra creadora de Dios. El *cómo* concreto del desarrollo, sobre el que toman postura las teorías de la evolución, queda fuera del interés de la fe bíblica en la creación y, consiguientemente, también fuera de la competencia teológica.

La fe en la creación no se limita, desde luego, al comienzo radical del ser; no es una teoría teológica de un *Big Bang* originario, como si Dios, al principio, solo hubiese dado el primer impulso y luego hubiera abandonado al mundo a sí mismo. La fe en la creación afirma, más bien, que todo lo que es y todo lo que se desarrolla en su ser no recae en la nada o en el caos, precisamente porque está mantenido en el ser actual y permanentemente por la voluntad creadora de Dios. La palabra de Dios –«Hágase»–, dicha al principio de todos los principios, sigue resonando, por decirlo así, en toda la realidad creada y devolviendo en ella el eco. Todo lo que es, por tanto, no es un *factum* (un hecho) más o menos natural y obvio, sino un *donum* (un don), esto es, una dádiva querida por Dios, un regalo de Dios. Como dádiva y regalo, los dones de la creación tienen un *plus-valor*, más allá y por encima de su valor físico o económico. Sirven a Dios para su alabanza y a nosotros para nuestra alegría.

Por eso, el relato de la creación dice en varias ocasiones que todo lo que Dios ha creado es bueno, más aún: muy bueno (cf. Gn 1,3.10.12.18.31). También el Nuevo Testamento subraya: «Todas las creaturas de Dios son buenas y nada es desechable si se toma con acción de gracias» (1 Tim 4,4). La idea de creación no contradice a las teorías de la evolución; sí, en cambio, a todas las tendencias gnósticas o maniqueas, tanto antiguas como modernas, que desprecian al mundo. Para la Biblia, el mundo es un reflejo de la belleza divina y expresión de su bondad. La belleza y la bondad del mundo tienen que preservarnos del pesimismo cósmico; si no estamos ciegos y sordos, nos proporcionan alegría. «Pero yo –dice Hildegarda de Bingen– poseo el cielo si miro rectamente todo lo que Dios ha creado»**[4]**.

La tierra y sus bienes le han sido otorgados al ser humano como un don; no debe idolatrarlos, pero puede utilizarlos con agradecimiento y disfrutar de ellos**[5]**. El pan y el vino, sobre todo, frutos de la tierra y del trabajo humano, deben alegrar su corazón (cf. Sal 4,8; 104,15; Cant 5,1; Ecl 9,7; Eclo 40,20) Además del vino, la Biblia cita también –lo que para Martín Lutero tenía especial importancia– la cerveza (cf. Eclo 4,20). La cerveza, como el pan, era para él un don de Dios que quita la tristeza y alegra el corazón**[6]**.

El disfrute de los dones de la creación encuentra su expresión, en la tradición cultural de toda la humanidad, en la comunidad de mesa –en circunstancias especiales, con música, canto y danza, con júbilo y regocijo–. El Libro del Deuteronomio habla del regocijo común de todo el Pueblo ante Dios**[7]**. La comunidad alegre de mesa es parte esencial de la esperanza del tiempo mesiánico**[8]**. «Y vendrán entre aclamaciones a la altura de Sion, afluirán hacia los bienes del Señor: trigo, vino y aceite, y rebaños de

vacas y ovejas… Entonces la muchacha gozará bailando y los ancianos igual que los jóvenes…; y mi pueblo se saciará de mis bienes» (Jr 31,12-14).

Por eso, la oración antes y después de las comidas es una costumbre bíblica constante que nos recuerda el carácter de don que tiene la comida (cf. Dt 8,10; 1 Tim 4,4s). En nuestro tiempo de producción industrial masiva de medios de vida, que puede uno proporcionarse también de una máquina automática, hemos perdido el sentido para todo esto. Nuestra sociedad de la abundancia se ha convertido en una sociedad del usar y tirar, que maneja sin consideración los dones de la creación. Antiguamente se tenía por pecado desechar inconsideradamente dones valiosos de la creación, sobre todo, el pan; también hoy, a la vista del hambre de millones de personas, esto debería considerarse irresponsable. Que hoy se destruyan bienes de auténtica necesidad vital, muchas veces en masa intencionadamente, mientras otros pasan hambre, es un escándalo.

El don [*Gabe*] de la creación es al mismo tiempo tarea [*Auf-gabe*] para el ser humano. Él debe labrar la tierra, cultivarla y poblarla y convertirla en un espacio vital humanamente digno y en casa común de todos los hombres y mujeres (cf. Gn 1,28-30; 2,15). Se habla de cometido cultural del ser humano. Hoy, la conservación de la creación, como casa común de todos, se ha convertido en un problema de supervivencia de la humanidad**[9]**. La tierra y sus bienes pertenecen a todos los seres humanos en común. Todo el mundo tiene derecho a poder vivir de los bienes de la creación una vida digna del ser humano, con autodeterminación. La Biblia reconoce y defiende la propiedad personal justamente adquirida (cf. Ex 20,15, Dt 5,19); pero la propiedad personal incluye una obligación social. No puede uno vivir a todo tren mientras otros pasan hambre y viven en la miseria. Lo que hemos recibido como don, como don debemos compartirlo y transmitirlo. Los dones de la creación son un regalo que hay que transmitir. Debemos sacar alegría del Mammón injusto (cf. Lc 16,9). Codicia y envidia obstruyen el corazón. Por el contrario, alegría regalada regresa al propio corazón.

El ser humano, imagen de Dios

De manera especial, el ser humano, como imagen de Dios, es creado semejante a Dios (cf. Gn 1,26s; 5,1s). «Lo has hecho poco menos que un dios, de gloria y esplendor lo has coronado» (Sal 8,6). Esto le da a la persona su inalienable, singular, dignidad. Imagen de Dios era, en el mundo antiguo, el rey: esta idea se democratiza y universaliza en la Biblia y se traslada a todas las personas, con total independencia de su nacionalidad, etnia, cultura y religión**[10]**. Esto supera con mucho al antiguo humanismo que distinguió entre griegos y bárbaros, libres y esclavos, y que hasta concibió a los niños como una cosa. La dignidad de cada persona como persona y la doctrina de los derechos fundamentales de todo ser humano llegaron a través de la Biblia al mundo, y ya antes de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y antes de la Revolución francesa fue justificada por teólogos dominicos de principios del siglo XVI**[11]**.

Todo ser humano puede decir de sí: Dios me conoce cuando me siento o me levanto, conoce lo más íntimo de mí mismo y me sondea por todas las partes (cf. Sal 139). Ya

antes de ser concebido y estar en el seno de mi madre, desde toda la eternidad Dios pensó en mí (Job 31,15; Sal 22,10; 71,6; 129,1). Todos pueden decir: Yo soy un pensamiento amoroso, completamente singular, de Dios, no un producto de la casualidad, ni una humorada del destino, ni solo resultado de una evolución. Yo he sido querido y amado. Soy un regalo. Me es lícito ser y estar ante Dios. Él me acepta y, por eso, yo puedo aceptarme también a mí mismo, como tengo que aceptar a otros con benevolencia. Siempre que entre seres humanos y dentro del ser humano reina verdadera alegría, ahí se encuentran un rayo y una chispa de la propia felicidad de Dios. Ahí brilla algo de la gloria y belleza de Dios.

La vida de cada ser humano, como imagen que es de Dios, es sagrada. Dios la ha puesto bajo su protección especial (cf. Ex 20,13; Dt 5,17). Por eso no se puede hacer valer la afirmación ya utilizada en la antigüedad (Plauto, Thomas Hobbes): «Homo homini lupus» («El hombre es un lobo para el otro hombre»); cada ser humano debe ser, para el otro, Dios (Erasmo, Francisco de Vitoria, Francis Bacon) o, dicho más inequívocamente, todo ser humano debe ser para el otro un amigo, porque en él se refleja la santidad y la gloria de Dios.

Martin Buber ha puesto de manifiesto que la persona solo se puede entender en la contraposición y en la comunión del *yo* y del *tú*, y que entre esa doble relación se muestra Dios**[12]**. Emmanuel Lévinas habla abiertamente de la huella del otro, en cuyo rostro, único en cada persona, brilla algo absoluta y universalmente válido que nos llama a la responsabilidad**[13]**. No solo debemos relacionarnos con el otro con respeto, sino que en cada encuentro podemos ver con agradecimiento un regalo de Dios en la otra persona; regalo que podemos hacernos nosotros a nosotros mismos. Para eso existimos: para darnos alegría los unos a los otros.

El ser humano, varón y mujer

Dios no creó al ser humano como un ente solitario: lo creó varón y mujer (cf. Gn 1,27). No existe *el* ser humano; el ser humano existe solo en el «doble formato» de varón y mujer; ellos son –ambos conjuntamente– imagen de Dios, que es en Sí amor y alegría. Ambos tienen ante Dios, y el uno ante el otro, la misma dignidad. De inferioridad de la mujer no existe rastro alguno en el orden de la creación; esa inferioridad es resultado del orden del pecado (cf. Gn 3,16) que, sin embargo, ha perdido en Cristo su vigencia (cf. Gal 3,28). Por eso, precisamente para los cristianos es una tarea y un desafío respetar la igualdad en la dignidad humana de mujer y varón y su común cometido cultural y, contra una cultura unilateralmente masculina, dar cauce concreto a esa igualdad en la realidad de la vida del matrimonio y de la familia, en la sociedad y también en la Iglesia.

Dios ha creado varón y mujer el uno para el otro; y los ha creado atractivos el uno para el otro (cf. Gn 2,24). Esta relación mutua puede revestir histórica y culturalmente distintas manifestaciones y actualmente está inmersa de nuevo en un cambio; presupone tanto la igualdad de naturaleza y de dignidad como diferencias no solo de naturaleza puramente corporal, sino, en razón de la unidad cuerpo-alma del ser humano, diferencias

también en el modo de ser del varón y de la mujer. Solo ambos tipos de diferencias juntos hacen mutuamente atractivos al varón y a la mujer; solo así pueden ser interesantes y atrayentes el uno para el otro, enriquecerse mutuamente desde el punto de vista humano y encontrar gozo y alegría el uno en el otro**[14]**. Por eso Adán prorrumpe en una expresión de júbilo cuando contempla por primera vez a Eva (cf. Gn 2,23). El Cantar de los Cantares, originariamente un canto profano de amor, está lleno de alusiones eróticas. Que posteriormente se le diera una interpretación espiritual muestra que el amor erótico puede servir de metáfora para la ternura del amor de Dios. La Biblia no sabe de estrechas gazmoñerías; no se enfrenta al sexo y al eros con desconfianza, sino que los afirma como dones buenos de Dios en la creación. Esto va tan lejos y tan por encima de nuestras modernas leyes que en el Antiguo Testamento un joven recién casado no está obligado al servicio militar: tendrá un año de licencia para disfrutar en casa con la mujer con quien se ha casado (cf. Dt 24,5).

En la historia de la cultura y también en la historia de la Iglesia hubo una y otra vez corrientes que, si no condenaron el eros y el sexo, sí, al menos, los admitieron casi únicamente como males necesarios por razón de la reproducción. La Iglesia rechazó siempre tajantemente las condenas maniqueas. Con todo, en la historia del cristianismo se encuentran con frecuencia ideas angustiadas de vía estrecha. Algunas expresiones de los Padres de la Iglesia sobre sexualidad o sobre mujeres nos resultan a nosotros hoy lisa y llanamente lamentables. El papa Francisco ha sacado de nuevo a la luz, con aire liberador, el punto de vista positivo, más coherente con la creación, en el escrito apostólico que no sin razón lleva el título de *Amoris laetitia*, «La alegría del amor» (2016).

De la unión de hombre y mujer proceden, con la bendición del Señor, los hijos (cf. Gn 1,28). Cada niño recién nacido nos llena de asombro, como una obra maravillosa de Dios. Ya Eva, la madre de todos los vivientes, reconoció con gozo en el nacimiento de Caín un signo de que la vida sigue, a pesar de la amenaza de muerte y la expulsión del paraíso (cf. Gn 2,17). Llena de alegría, dice: «¡He recibido del Señor un varón!» (Gn 4,1). Tras el asesinato de Abel, en el nacimiento de Set: «Dios me ha dado otro descendiente» (Gn 4,25). Las largas listas de la descendencia de Adán y de Noé en el Libro del Génesis muestran que la promesa de bendecir la vida sigue en vigor y es más fuerte que la muerte. «La herencia que da el Señor son los hijos, el salario es el fruto del vientre» (Sal 127,3). En cada primera sonrisa de un niño recién nacido nos sonríe Dios.

En todo niño, Dios se muestra como inagotable fuente creadora de vida que nuevamente regala futuro a la familia, a la etnia, al pueblo y a la humanidad. Evidentemente, no se puede tratar de traer simplemente niños al mundo sin asumir la responsabilidad de que el niño pueda crecer sano, de manera humanamente digna, normalmente en la familia y con consideración de la salud sobre todo de la mujer, y del bienestar de los niños ya habidos**[15]**. Una mentalidad o una política enemiga de la natalidad significa un pueblo y una sociedad sin futuro, ¿y qué sería un futuro sin la risa y sin el goce de vivir de los niños? De la boca de los infantes y niños de pecho resuena la alabanza de Dios (cf. Sal 8,3; Mt 21,16). Por eso los niños son los especialmente

preferidos de Jesús (cf. Mt 18,2-5; 19,13-15 y par.). Cada niño está bajo la especial protección de Dios (cf. Mt 18,10). Cualquier clase de abuso de los niños es, por lo mismo, un crimen detestable. La alegría por los niños, al contrario, es la mejor afirmación del mundo y su futuro.

Canto a la creación

En el Antiguo Testamento, la alegría y el agradecimiento por la creación llegan a su punto culminante en los Salmos sobre la creación[16]. «Los cielos proclaman la gloria de Dios, pregona el firmamento la obra de sus manos» (Sal 19,2). Dios es celebrado como fuente de la vida; en su luz vemos nosotros la luz (cf. Sal 36,19). «Bendice, alma mía, al Señor: Señor Dios mío, eres inmenso. Te revistes de belleza y majestad, la luz te envuelve como un manto. Despliegas los cielos como una tienda, tus altos salones techados sobre las aguas… Asentaste la tierra sobre su cimiento y no vacilará nunca jamás» (Sal 104,1-3a.5).

Sin embargo, más grande que todas las demás obras de la creación es el ser humano: «Cuando contemplo tu cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has dispuesto, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que te ocupes de él? Lo has hecho poco menos que un dios, de gloria y de esplendor lo has coronado, le has dado poder sobre las obras de tus manos» (Sal 8,4-7). La superioridad del ser humano frente al resto de la creación se manifiesta en que el ser humano, con su inteligencia, puede reconocer la belleza, la grandiosidad y la regularidad de la creación y prorrumpir en un himno de alabanza al Creador[17].

Este himno de alabanza de los Salmos se encuentra de nuevo en los escritos sapienciales (cf. Job 38–39; Eclo 17,8s; Sab 13,1-9) y en el canto de los tres jóvenes en el horno encendido: «Alabad al Señor todas las obras del Señor, alabadle y glorificadle por los siglos». Y a continuación se convoca a todas las obras a la alabanza de Dios: agua y viento, Sol y Luna y todas las estrellas del cielo, lluvia y rocío, fuego y calor, helada y bochorno, hielo y frío, cuanto germina en la tierra, todo viviente del mar, del cielo y de la tierra y, finalmente, los hombres todos (Dn 3,51-90).

Según el Nuevo Testamento, la creación da también testimonio de Dios (cf. Rom 1,19s; Hch 14,17; 17,24-28). Esto no está pensado en el sentido de una prueba de la existencia de Dios, sino más bien en el sentido de una impresión, en cierto modo, intuitiva y de un sentimiento de subyugación por la sublimidad y la belleza, incluso por el milagro de la creación, a la que ninguna persona sin prejuicios puede sustraerse al contemplar las estrellas, los montes, mares y lagos, el mundo de los animales y de las plantas, en especial de las flores, y, no en último lugar, del ser humano, la obra maestra, por decirlo así, del Creador. Esta impresión se encuentra también fuera de la Biblia y en religiones no cristianas, así como en la lírica de toda la humanidad. En la Biblia, esa impresión general se explica e interpreta a la luz de la fe en Yahvé[18].

De este espíritu bíblico procede el conocido canto al Sol de san Francisco: «Loado seas por toda criatura, mi Señor, y en especial, loado por el hermano Sol, que alumbra y

abre el día, y es bello en su esplendor, y lleva por los cielos noticia de su Autor». Prosigue la alabanza con la hermana Luna y las estrellas, el hermano viento, la hermana agua, el hermano fuego, la madre tierra; habla también de la hermana muerte. Solo puede calificar de ingenuo y fuera del mundo este canto aquel que no sepa que Francisco lo escribió en los días en que, prácticamente ciego, yacía enfermo y desvalido en su miserable choza de paja, cerca de San Damián, donde, por añadidura, estaba severamente hostigado por una plaga de ratones[19].

La alabanza de la creación es tema de muchos motetes de Iglesia. Baste nombrar solo algunos ejemplos: *Dein Lob, Herr, ruft der Himmel aus* [El cielo proclama tu gloria, Señor] (GL 381, según el Sal 19); *Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren* [Alaba al Señor, poderoso rey de la gloria] (GL 392, según Sal 103,1s); *Sing dem Herrn ein neues Lied* [Canta al Señor un cántico nuevo] (GL 409, según Sal 98,1); *Erde, singe, dass es klinge, laut und stark dein Jubellied* [Canta, tierra: que suene alto y fuerte tu canto de júbilo] (GL 411).

La alegría, hermosa chispa divina

La alegría de vivir es un fenómeno humano común, propio de toda la humanidad. Tiene reflejo en toda la literatura universal. Que es un fenómeno poliédrico, rico en matices y también ambiguo lo muestra ya la multiplicidad de expresiones lingüísticas. Hablamos de *jovialidad*, *alborozo*, *animación*, *buen humor*, lo mismo que de *sensualidad*, *fruición*, *festín para los ojos* o *para el paladar*; junto a esto, de *diversión*, *solaz*, *pasatiempo*, *regocijo* y, de nuevo, de *júbilo*, *exultación*, *algazara*, y, en lenguaje de la calle, decimos simplemente *happy*[20].

Con las palabras indicadas, la alegría se entiende, con diversos acentos, como afirmación y acogida de la vida y se describe como agradecimiento por la vida y por los bienes de la vida. Expresa un alto en el camino, un quedarse en silencio; momentos en los que damos un *sí* a la vida. *Sí*: es buena, es bella, hace bien; *sí*, es bueno que existas. Hay ciertos momentos en los que percibimos la plenitud, o una plenitud, de la vida. En esos momentos sentimos la vida no solo como un *factum* o como un sino, por no decir como una desgracia o como una maldición, sino como un regalo que uno no puede crear ni organizar. Claro que hay también seudoalegrías que ya no enriquecen la vida –más bien la perjudican–, que no la hacen más alegre y jovial, sino, en último término, más triste. En la verdadera alegría, por el contrario, nos sentimos en armonía con el mundo y con nosotros mismos. Simplemente… estamos alegres y felices.

En vez de sentar abstractas bases conceptuales filosóficas, vamos a proceder en un primer momento más fenomenológicamente, ateniéndonos a unos cuantos ejemplos de la poesía.

Es conocida la canción de Paul Gerhardt (*Geh aus, mein Herz, und suche Freud*), que simplemente describe la placentera experiencia de la naturaleza, de su belleza y de su riqueza:

«Sal afuera, corazón, y busca alegría
en este apacible tiempo de verano
en los dones de tu Dios;
contempla el ornato del jardín hermoso
y mira cómo esos dones para mí y para ti
se han embellecido» (bis).

La alegría tiene una relación temporal. Es irrupción de un acontecimiento, con frecuencia de cosas enteramente pequeñas y exteriormente baladíes, que percibimos como algo maravilloso, en un sentido humano general. Uno querría entonces dar saltos de felicidad, prorrumpir en gritos de júbilo y en gestos de alborozo; le gustaría cantar y no cabría en sí de gozo. Una alegría así no es posible fabricarla; mucho menos forzarla a venir, ni organizarla ni construirla. Tiene que llegar como caída del cielo. Con amor se pueden preparar muchas otras cosas; pero si se quiere organizar y preparar hasta en sus más mínimos detalles una fiesta, también se puede hacer polvo la alegría. Una alegría organizada no es un quedarse quieto, sino el resultado y la continuación de los afanes y desvelos de la preparación. Todo tiene, entonces, que encajar como programado de antemano, y nada tiene que fallar. Esto es fatigoso y más bien deja un regusto amargo.

En la alegría, el tiempo se para por un instante. Al que es feliz no le dan las horas (al menos según Schiller): a él el tiempo le da igual; no mira el reloj; se queda absorto en el momento. Nos gustaría fijar para largo tales momentos y decirles: instante, ¡quédate, por favor!; ¡eres tan bello! A esta tentación resiste el Fausto de Goethe; Mefistófeles quiere inducirle a no aspirar a más, a no querer saber más, sino a atenerse a lo conseguido y a «tumbarse a la bartola» sobre una vivencia que de ninguna manera puede retener.

«Yo al instante le diré:
¡Quédate, por favor! ¡Eres tan bello…!
Si te apetece, puedes ponerme cadenas;
¡yo entonces con gusto pereceré!».

Alegría es interrumpir el día a día: domingo y fiesta, no simplemente lo cotidiano. Todos los días sol…, ¡eso sería demasiado! El resultado sería sequía, aridez, agotamiento de las fuentes y del agua; sería hastío, aburrimiento, cansancio: no oasis en el desierto, sino solamente desierto.

Alegría es ilusión anticipada, pero también recuerdo. Alegría es el término medio aristotélico; es conciliación entre el tiempo de la juventud y el de la ancianidad. La juventud está llena de esperanza y de entusiasmo porque todavía no ha vivido la experiencia del fracaso. La ancianidad está, con frecuencia, desilusionada y es pobre en esperanza terrena. Qohelet dice: «Acuérdate de tu Hacedor durante tu juventud, antes de que lleguen los días aciagos y alcances los años en que dirás: No les saco gusto» (Ecl 12,1). Menos escépticamente resignado y esencialmente más conciliador suena en Friedrich Hölderlin: «Pacífica y risueña es entonces la vejez» (*Fantasía vespertina*).

La ancianidad no conoce ya la entusiasta alegría juvenil, pero no cae necesariamente

en la tristeza y no se hunde sin más en la amargura. Aprende a ser moderada, se ha vuelto equilibrada y sabia. En el recuerdo resuena pausada la alegría vivida, y en las historias que se cuentan a los jóvenes se constituye en vínculo que concilia y aúna generaciones. Muchas cosas se aclaran en una mirada retrospectiva, y de ese modo deja tras de sí satisfacción interior por la vida vivida y, a pesar de los achaques de la edad, reparte aliento de vida.

Aun cuando no podemos producir la alegría, sí podemos, sin embargo, repartir alegría entre los demás. Esto sucede ya en el saludo amistoso. En el sur de Alemania no decimos solo «Guten Tag!» [Buenos días] sino «Grüss Gott!» [A la paz de Dios]. Frecuentemente bastan pequeños detalles en palabras o gestos, pequeñas dádivas y regalos, un encuentro íntimo o la hospitalidad. Importantes en la vida son las fiestas como expresión y fuente de alegría: tanto fiestas de familia, de comunidad, populares o de asociaciones como celebraciones festivas religiosas y fiestas litúrgicas eclesiales. A los jóvenes les gustan los festivales que congregan a muchas personas. Todas las fiestas transmiten un sentimiento-nosotros, un sentimiento de copertenencia. Zanjan diferencias y tensiones sociales. Friedrich Schiller, en la *Oda a la alegría*, expresa bien esto:

> «Tu hechizo une de nuevo
> lo que los tiempos separaron,
> todos los hombres se vuelven hermanos
> allí donde se posan tus suaves alas».

Friedrich Schiller, en su oda, logró además poner en palabras la dimensión profunda que se expresa en la fiesta y en la celebración:

> «¡Alegría, hermosa chispa de los dioses
> hija del Elíseo! […]
> ¡Hermanos!, sobre la bóveda estrellada
> tiene que habitar un Padre bondadoso».

De manera similar, pero más directa, lo escribió Paul Gerhardt:

> «Oh, pienso yo, eres aquí tan hermosa
> y nos permites andar tan agradablemente
> sobre esta pobre tierra:
> pues ¡qué será, tras este mundo,
> allá, en la rica tienda del cielo
> y en el dorado castillo!».

Con lo dicho últimamente, tocamos la dimensión más profunda, es decir, la dimensión cúltica de la fiesta y de la celebración. También ella tiene muchas caras: junto a la celebración cúltica con palabras y actos simbólicos, oraciones, cantos y música, forman parte de ella procesiones, convites conjuntos, también bailes y espectáculos. En la celebración festiva cultual se hace más profundo el *sí* al mundo y a la vida, y se

convierte en afirmación del sentido que anida en lo profundo del mundo, así como de la reconciliación, de la sintonía y de la comunión con él. En tales fiestas religiosas, la persona se sale del trote rutinario de su quehacer cotidiano, está fuera de sí y con frecuencia se transpone en una especie de estado de trance extático. Esto puede llevar a excesos, pero también estos transmiten un sentimiento de sublimidad, de éxtasis y de alegría desbordante de felicidad. Finalmente, no hay ninguna fiesta sin dioses, aun cuando estos, hoy, lleven otros nombres o no se tenga conciencia de ellos como tales.

El día de fiesta bíblico originario es el sábado. Según el relato de la creación, Dios mismo lo instituyó (cf. Gn 2,2s). Con ello, Dios ha conferido un ritmo al tiempo. No es simplemente un largo rato; tiene una estructura que no viene determinada por procesos de producción y de trabajo, sino que se funda en el descanso de Dios. El descanso de Dios en el día séptimo no es un reponer fuerzas después del trabajo de seis días de creación; Dios es descanso en Sí mismo y concede a la creación participar de su propio descanso y de su propio goce (cf. Is 58,13).

Según el mandato bíblico del sábado (cf. Ex 20,8-11; Dt 5,12s), la persona tiene que salir ese día del trote cotidiano, levantar su corazón a Dios y tomar conciencia de su mayor y más elevada vocación y dignidad. Ese día debe hacer tomar conciencia a la persona de que el ser humano no es un animal de carga, sino que está llamado a la alegría y a la fiesta. En ese día debe recordar las pasadas acciones salvíficas de Dios, actualizarlas y asegurarse del permanente estar-ahí de Dios, de su fidelidad y providencia. De este modo, el día de Dios se convierte también en día del hombre. El día del descanso no tiene que ser simplemente un día de dormir a pierna suelta. Ese día debemos sacar tiempo para nosotros mismos: tiempo para meditar y reflexionar, tiempo para la familia, los amigos y las relaciones sociales de todo tipo. En el Nuevo Testamento, el sábado ha pasado a ser el domingo, el día del Señor (cf. Ap 1,10). Es el día de la resurrección. Cada domingo es, por lo mismo, un pequeño día de Pascua en el que el Aleluya pascual y la alegría de Pascua deben resonar dentro de nuestra vida**[21]**.

Baste con solo insinuar estos aspectos para notar bien pronto qué cantidad de cultura sabática, de cultura dominical y de cultura festiva hemos perdido en nuestro mundo, casi totalmente regulado por la economía, y cuánto ganaríamos nosotros y la alegría de nuestra vida si diésemos vuelta atrás para re-mentalizarnos en esa cultura y observar los tiempos del sábado**[22]**.

La alegría, fruto de la sabiduría y del arte de vivir

Siempre fue difícil encontrar entre los filósofos un consenso sobre en qué consiste la verdadera felicidad. En *La ciudad de Dios*, Agustín contó, entre los antiguos filósofos, 280 teorías académicas; de entonces acá se han añadido por lo menos otras tantas**[23]**. Los teólogos han abordado estas teorías; han reflexionado, sobre todo, acerca de la alegría eterna y la felicidad eterna; sobre la alegría terrena, en cambio, se han expresado algo más lacónicamente.

Una afortunada excepción la constituye el, sin duda, más importante teólogo

medieval, Tomás de Aquino. Si se comparan sus afirmaciones con los posteriores remedos de los tomistas escolásticos, inmediatamente se constatará que Tomás no fue ningún tomista. Él aborda, es cierto, el problema de la sensualidad, analíticamente, a palo seco; pero, precisamente por eso, con todo realismo**[24]**. Sus exposiciones, lejos de todo rubor ante la sensualidad, tienen algo de refrescante y liberador**[25]**.

Tomás distingue entre sensualidad o delectación sensible (*delectatio*) y goce intelectual (*gaudium*). Ambos tienen una cosa en común: que un impulso –sensual o intelectual– inscrito en la naturaleza alcanza su objetivo natural y, en el bien (*bonum*) a él acomodado, logra satisfacción y descanso. La delectación sensible (la sensualidad), en esa satisfacción (en ese llegar-a-su-descanso), es un movimiento de acogida que se produce naturalmente y por vía sensible en el ser humano; la alegría intelectual (el goce), por el contrario, es un movimiento de la voluntad que consciente y alegremente da su aquiescencia al bien intelectual conseguido**[26]**. Ese distendido llegar-al-descanso del alma lo describe Tomás como un ensanchamiento del corazón (*dilatatio cordis*). En la alegría, al ser humano se le dilata el corazón. Puede abrirse camino hacia fuera en el júbilo (*exsultatio*); lo que luego se manifiesta en una equilibrada jocundidad (*iucunditas*) de la vida**[27]**.

El deleite sensual (*delectatio*), al igual que la alegría intelectual (*gaudium*), es, pues, un movimiento reflejo (sensible el uno, espiritual el otro), en el que el ser humano, en el deleite, percibe una sensación de bienestar; en el logro del fin del impulso espiritual, da conscientemente su aquiescencia al bien alcanzado. Deleite y goce son, pues, un acto reflejo de un *sí* sensible o de un *sí* libre y consciente al mundo, tal como lo aprehendemos, bien con nuestros sentidos, bien con nuestra facultad intelectiva**[28]**. En ambos casos, el ser humano tiene una relación consigo mismo y con el mundo. Sin embargo, a diferencia de como la presentan Kierkegaard y la filosofía existencialista que le sigue, esa relación consigo mismo no induce necesariamente en el Aquinate a la angustia; puede llevar también igualmente al deleite y al goce. De esta manera, Tomás, en medio de todo lo que podría decir también sobre experiencias que producen miedo, puede enseñarnos una gozosa acogida del mundo.

Con la distinción entre alegría sensual y alegría mental, Tomás defiende todo menos una imagen dualista del ser humano. La distinción de alma y cuerpo no significa para el Aquinate una separación. Él es, más bien, un decidido defensor de la unidad cuerpo-alma del ser humano. El alma es, para él, la forma: por tanto, el principio que troquela y da vida al cuerpo; el cuerpo, por su parte, es la figura [*Gestalt*] exterior del alma**[29]**. Según Tertuliano, el cuerpo es la puerta de entrada, más aún, el quicio de la salvación (*caro, cardo salutis*)**[30]**. Por ello, la alegría intelectual puede desbordarse sobre el ámbito sensorial y provocar una alegría integral humana**[31]**. El conocimiento de la verdad puede alegrar y dar alas, pero puede igualmente angustiar, estremecer y desatar reacciones de defensa**[32]**. En el comentario al Salmo 51 (50), Tomás cita el Libro de los Proverbios: «Corazón alegre favorece la curación, ánimo abatido seca los huesos» (Prov 17,22). Y también: «La angustia del corazón deprime, una buena palabra reanima» (Prov 12,25)**[33]**.

A la inversa, y esto es fundamental para Tomás, todo conocimiento intelectual tiene su punto de partida en la experiencia sensorial. El Aquinate atribuye especialmente al sentido del tacto y, más aún, al sentido de la vista, influjo sobre el espíritu del ser humano. El sentido de la vista puede, mediante la percepción de una figura, desencadenar deseo intelectual y amor[34]. Algo parecido dijo Agustín sobre el sentido del oído. Él describió su conversión al oír el canto durante el culto divino en Milán. «Las melodías penetraron en mi oído y la verdad se adentró en mi corazón; dentro de mí rebosó un íntimo sentimiento piadoso, corrieron las lágrimas y yo me sentía bien con ellas»[35].

Por otra parte, todo el mundo sabe que la sensación sensorial de placer puede desencadenar no solo positivas experiencias intelectuales e incluso religiosas; la percepción sensorial de placer puede también desviar, impedir el uso del entendimiento y convertirse en tentación y peligro para la orientación de la libertad hacia el bien[36]. Con la sensación de dolor y de placer se puede incluso manipular a las personas e inducirlas a afirmaciones y a comportamientos que en situación de claridad sensorial jamás querrían. Tomás conoce esta ambivalencia. Pero sabe también que, sin un mínimo de goce sensorial, la vida humana no es posible[37]. Así, la fuerza de la ira puede ser destructiva, pero igualmente puede prestar a la opción por el bien el necesario coraje y la energía suficiente para imponerse, y así convertirse en ira santa, que no destruye sino que construye[38].

¿Cómo escapar a esta ambivalencia? En su respuesta, Tomás es aristotélico. La felicidad es realización de la libertad del ser humano[39]. Como ser compuesto de cuerpo y alma, el ser humano no se debe dejar arrastrar por los sentidos y su percepción del placer; tiene que tirar de las bridas a la tendencia de los sentidos al goce, es decir, debe imponerles la recta medida, integrarlos en el todo que constituye el fin de la vida y orientarlos al fin espiritual del ser humano[40]. La libertad encuentra su plenitud y su felicidad en hacer lo bueno, es decir, en la vida virtuosa[41]. Esto no es posible sin una recta medida de deleite sensual, cuando este está orientado en la dirección integral del ser humano hacia el bien. La virtud es el justo medio entre lo demasiado y lo demasiado poco, entre rigorismo y laxismo[42]. Este medio no se presta a una definición puramente teórica; encontrar ese medio es cuestión de prudencia o, en otros términos, de sabiduría. Es, en la situación concreta, el hilo conductor y la medida del recto obrar[43]. Virtud, como medida y medio, no significa, consiguientemente, una pura y simple medianía. En cuanto virtud de la recta medida, es más bien el *optimum* del ser humano y el *maximum* de su poder-ser[44]. Es el óptimo de la cultura de la vida humana[45].

Ahora bien: si, como se ha dicho, la alegría consiste en que la libertad humana conduzca a su fin y, con él, a la quietud, a la distensión, al ensanchamiento del corazón, entonces la alegría brota precisamente de esa prudencia y sabiduría vital de la medida y del término medio que todo lo ordena a ese fin. También se puede decir: la alegría no brota del alborozo desbordante, sino del arte de vivir (*ars vivendi*) del ser humano, del arte de poner en orden su vida. «Sapientis est ordinare» [Es de sabios poner orden][46]. El sabio que de tal manera ordena su vida que esta deviene armónica, por cuanto

concuerda con su destino, puede y debe recibirla y afirmarla lleno de felicidad y de alegría. La alegría es el eco y el *sí* a una cultura de la vida, del término medio y de la medida.

Tomás de Aquino es abiertamente realista. Sabe que el ser humano, por sus propias fuerzas, no puede ni fabricar ni encontrar esa felicidad de la vida. Ahí está la fuerza de la gravedad que tira hacia abajo y la angustia que encoge el corazón. Las experiencias de felicidad son fugaces. No se dejan retener y tras de sí dejan una melancolía de la satisfacción vivida, un resabio de lo no logrado y una sed de felicidad consumada. La querencia del ser humano trasciende tales percepciones momentáneas y finitas de felicidad; la querencia del ser humano tiende al todo. Tomás cita a Boecio: «Felicidad es el estado consumado por la reunión de todo lo bueno»**[47]**. Pero ¿cómo podemos llegar a tener esta suerte nosotros, míseras y caducas creaturas?

4

Dios, todo mi gozo y mi alegría

Hallar a Dios en todas las cosas

Todo el mundo quiere ser feliz. Pero con la felicidad pasa una cosa[1]: hay momentos de felicidad, pero que son fugaces y nunca llenan del todo el corazón del ser humano. Por eso, en la historia de la filosofía se encuentran desde siempre reflexiones sobre en qué consiste la felicidad perfecta del ser humano. De Agustín, que entre los filósofos antiguos cuenta 280 opiniones académicas, ya hemos hablado[2]. Tomás de Aquino construyó toda su filosofía y su teología práctica sobre la orientación del ser humano hacia la *beatitudo*, la perfecta bienaventuranza. Una por una recorre todas las posibles expectativas de felicidad: riqueza, honra, aceptación, poder, bienes materiales, placer, goce corporal y anímico y otros[3]. Ninguno de estos bienes puede satisfacer definitivamente al ser humano; solo Dios puede ser su perfecta felicidad.

Esta forma de argumentar nos resulta hoy sospechosa. Suscita la impresión de que Dios es un tapaagujeros, del que echamos mano cuando ya no sabemos qué más decir. Con razón, Dietrich Bonhoeffer nos pone en guardia contra una argumentación como es[4]. Porque Dios sería entonces algo así como un seguro complementario para todas las eventualidades, una puerta de escape que nos reservamos abierta, o un extra; el copete de crema, por decirlo así, que uno pone encima de su vida y de sus alegrías.

La teología, por lo menos la teología digna de tal nombre, argumenta con más solidez. Parte del hecho de que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios. El alma del ser humano es, como dice Tomás de Aquino siguiendo en esto a Aristóteles, *quodammodo omnia* (en cierto modo, todas las cosas)[5]. En cierto modo todas las cosas: es decir, no es absolutamente todo. Porque si fuera todo, negaría su propia finitud, se declararía a sí misma igual a Dios. Pero quien piense que puede jugar a ser un pequeño Señor-Dios no hace sino un ridículo soberano. Que el alma es todo solo en cierto modo quiere decir: está abierta a todo; más: está hambrienta y sedienta de todo. Pregunta y tiende sin descanso más allá y por encima de todas las cosas. Solo puede reconocer lo singular como singular porque lo ve y reconoce en un horizonte abierto a todo. Por eso, su felicidad plena y su descanso solo los puede encontrar en lo que realmente lo es todo; es decir: solo puede encontrar su perfecta felicidad y quietud en Dios[6]. Agustín formuló la conocida sentencia: «Nos creaste, Señor, para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti»[7]. Por eso, en la pregunta por Dios no se

trata de un suplemento a lo que sabemos y tenemos; tampoco de un salir del paso cuando todas las otras respuestas fracasan y nos encontramos al límite. Se trata del todo: del sentido o sinsentido de la vida humana en su totalidad.

El Salmista lo expresa así: «Como ansía la cierva corrientes de agua, así mi alma te ansía, oh Dios. Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo» (Sal 42,2s; cf. 82,2). El Salmista va aún más allá y confiesa: «Toda mi felicidad eres solo tú» (Sal 16,2; cf. 73,25.28). Esta exclusividad, que es al mismo tiempo universalidad y totalidad omniabarcante, se expresa en el mandamiento del amor, que exige: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente» (Mt 22,37 y par.; cf. Dt 6,5).

Hay santos que han tomado este mandamiento tan en serio que se han retirado totalmente del mundo para poder vivir totalmente para Dios. Otros han seguido la llamada de Jesús y, como los apóstoles, han dejado todo para entregarse en exclusiva al servicio del Evangelio (cf. Mt 19,27; Lc 14,25.30). Otros, a su vez, y solo esta puede ser la forma de vida de la gran mayoría de los cristianos, buscan a Dios no solo en la frontera y en las fronteras de la existencia humana o en situaciones excepcionales; buscan a Dios «en medio del mundo» y quieren «hallar a Dios en todas las cosas»**[8]**. Este me parece ser el mensaje para nuestro tiempo. El Concilio Vaticano II lo ha caracterizado como la espiritualidad y, al mismo tiempo, como el apostolado de los laicos, es decir, de los cristianos que viven en el mundo**[9]**. Este mensaje, se da por sentado, vale también para el pluriempleado pastoralista. En medio del mundo, entre los hombres y mujeres, él tiene que encontrar a Dios y anunciarle en todas las cosas.

Grandeza y miseria del ser humano

Con lo dicho hasta aquí, comienza a plantearse el problema teológico. Porque, con el anhelo de encontrar su felicidad en Dios, la persona traspasa las posibilidades de su ser humano. Sería una arrogancia temeraria pensar que podemos monopolizar a Dios y, por decirlo así, apropiárnoslo. Esto solo podría llevar a la frustración, la tristeza y la resignación; en modo alguno a la felicidad anhelada. A la inversa, sería pusilanimidad prescindir del impulso hacia Dios. Quedaríamos por detrás de nuestra dignidad de seres humanos y viviríamos por debajo de nuestro nivel.

Albert Camus, en su ensayo *El mito de Sísifo*, abordó detenidamente esta aporía en la que, como seres humanos, estamos metidos. Este mito cuenta que Sísifo, como castigo, tenía que empujar monte arriba una pesada piedra, pero, cada vez que estaba ya a punto de alcanzar la cima, la piedra rodaba de nuevo hacia abajo, y Sísifo… ¡a comenzar de nuevo! Ordinariamente, este mito se entiende como expresión de la inutilidad de la existencia humana. No sin motivo se habla de una tarea a lo Sísifo o de un trabajo de Sísifo. Camus, por el contrario, concluye su ensayo: «La lucha contra la cumbre puede llenar un corazón humano. Tenemos que representarnos a Sísifo como un hombre feliz»**[10]**. Con esto, Camus quiere aceptar la inútil situación desesperada del ser humano. Entiende la consciente y libre aceptación de la situación de Sísifo no como

confesión de su fracaso, sino como autorrealización de la libertad y de la lucha, libremente asumida aunque desafortunada, contra la cumbre como felicidad del ser humano.

No se querrá negar el debido respeto a una posición así. Sin embargo, se permiten preguntas: una situación así ¿no fracasa, a más tardar, en la muerte? Camus mismo solo puede reconocer la muerte como un sino, una fatalidad. Pero la fatalidad no comienza con la muerte, sino ya con la entrada en la vida. Sin ser preguntados, sin haberlo decidido, nacemos en una determinada familia, en un pueblo determinado, en una cultura y en una situación histórica concreta. Llegar a nacer, lo mismo que tener que morir, no es un acto de libertad. Es algo endosado al ser humano. Si, pues, el comienzo, lo mismo que el final de la vida humana, es un sino inescrutable sobre el que no podemos decidir libremente, que más bien nos adviene naturalmente, entonces es que también nuestra libertad es contingente. Consiguientemente, no puede decidir de manera absoluta, independientemente de las condiciones naturales de la existencia, sobre la felicidad o infelicidad de la vida.

La Biblia parte de un principio distinto. La Biblia entiende el comienzo de la vida como un regalo que, junto con los dones que simultáneamente recibimos y que la vida nos ofrece, nos es dado aceptar de Dios con agradecimiento y alegría. En todas las cosas debemos y podemos encontrar a Dios. La Biblia sabe, al mismo tiempo, que la felicidad última de la existencia humana, que reside en Dios, no la podemos «hacer», no podemos elaborárnosla ni organizarla; tampoco podemos conquistarla con esfuerzo ascético o mediante prácticas religiosas. La humildad de permitir que le hagan regalos no es una humillación del ser humano, sino el reconocimiento de la verdad de nuestro ser y, con ello, el reconocimiento de la verdadera dignidad que tenemos de Dios y ante Dios.

La Biblia conoce, para hablar con Blaise Pascal, la grandeza y la miseria del ser humano. La arrogancia que pretende labrarse por sí misma la felicidad definitiva, así como la pusilanimidad que desespera de esa realización completa, quedan dialécticamente superadas en la humildad de permitir que esa felicidad sea un regalo. Dios, que para nosotros es inalcanzable, se ha abajado a Sí mismo, en su humildad, hasta nosotros y se nos ha revelado y regalado en Jesucristo**[11]**.

En esta idea –que la definitiva y permanente felicidad y la alegría consumada del ser humano no son posibles por nuestro mérito, sino solamente por gracia, *sola gratia*– coinciden desde distintos puntos de partida Tomás de Aquino y Martín Lutero**[12]**. El *sola gratia*, en que se expresa el objetivo central de Lutero, es antiquísima tradición católica que, al final de la Edad Media, estaba múltiplemente oscurecida. Se encuentra también, de nuevo bajo otros presupuestos cognitivos –las categorías del pensamiento contemporáneo–, en Søren Kierkegaard. El *sola gratia* es el menaje fundamental de la Biblia, no como degradación del ser humano sino como liberación gratuita de su libertad y como su felicidad consumada y, consiguientemente, como mensaje de alegría. Es el prenuncio que, como Protoevangelio de toda la historia, proyecta su luz por adelantado sobre la historia toda de la humanidad**[13]**.

El Evangelio, mensaje de alegría

Evangelio significa originariamente no un libro o los cuatro libros de los evangelios. *Evangelio* significa originariamente «mensaje de alegría», que es proclamado públicamente por mensajeros de la alegría**[14]**. Ya en el antiguo Egipto, la subida al trono de un nuevo señor era proclamada por el heraldo como el comienzo de una nueva época de paz y de alegría, como una nueva creación a partir del caos. De igual manera, en los salmos reales del Antiguo Testamento**[15]** se celebra la entronización del rey o su jubileo. En los profetas se proclama el acceso de Dios al trono. El segundo libro de Isaías dice del mensajero de la alegría que anuncia la llegada del reino mesiánico: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la victoria, que dice a Sion: Ya reina tu Dios!» (Is 52,7). El mensaje «Ya reina tu Dios» lo entiende el profeta como un mensaje universal: «Verán los confines de la tierra la victoria de nuestro Dios» (Is 52,10; cf. Is 60). Con esto, se proclama un año de gracia del Señor para los pobres y para todos aquellos cuyo corazón está quebrantado (cf. Is 61,1; 51,11).

Los cantos de alegría a la vista de las hazañas y obras portentosas de Yahvé tienen una vieja tradición en el Antiguo Testamento. Tras el paso del mar Rojo, Israel entonó un canto al Señor: «Cantad al Señor, sublime es su victoria: caballos y carros ha arrojado al mar» (Ex 15,21). El Arca de la Alianza es trasladada a Jerusalén entre los gritos de júbilo del pueblo y el sonido de las trompetas (cf. 2 Sm 6,15). Sobre el regreso a Jerusalén de los exiliados, dice el Salmista: «Cuando cambió el Señor la suerte de Sion, creíamos soñar; se nos llenaba de risas la boca, la lengua de júbilo. Hasta los paganos comentaban: El Señor ha estado grande con ellos. El Señor ha estado grande con nosotros y celebramos fiesta» (Sal 126,1-3).

Cuando Ana, por sus súplicas y lágrimas, recibió el regalo de su hijo Samuel, saltó de júbilo: «Mi corazón se regocija por el Señor, mi poder se exalta por Dios» (1 Sm 2,1). El canto de Ana ha sido el padrino del magníficat de María en el Nuevo Testamento: «Proclama mi alma la grandeza del Señor, mi espíritu festeja a Dios mi salvador» (Lc 1,46s).

Los Salmos están llenos de la alegría a causa de Dios. «No tengo bien fuera de ti» (Sal 16,2; cf. 73,25.28). Dios ensancha el corazón humano, le da holgura, lo levanta (cf. Sal 4,8) y lo llena de alegría (cf. Sal 43,4; 104,33s). «El Señor es mi fuerza y mi brío; él fue mi salvador. Escuchad clamores de victoria en las tiendas de los vencedores: la diestra del Señor hace proezas» (Sal 118,14-15). La oración de las horas en la Iglesia inicia el día naciente con el Salmo 95: «Venid, aclamemos al Señor, demos vítores a la roca que nos salva, entremos a su presencia con acción de gracias, vitoreándolo al son de instrumentos» (Sal 95,1s). La alegría por causa de Dios es en los Salmos, por decirlo así, un tema fijo**[16]**. No es solo la alegría por el hecho de que Dios existe, sino la alegría porque Dios está-con-nosotros salvando: porque es el-que-está-*ahí*, -*por* y -*con*-nosotros. El profeta Nehemías puede decir en resumen: la alegría por motivo de Dios es nuestra fortaleza (cf. Neh 8,10)

En el segundo libro de Isaías, el mensaje de la alegría se vuelve mensaje de la esperanza por los tiempos mesiánicos (cf. Is 42,1-4; 44,23 y otros). Sería una equivocación, sin embargo, descartar sin más el mensaje profético como barata consolación bíblica. En la esperanza, la alegría está metida ya poderosamente dentro del presente como ilusión, como aliento y como fortaleza. La esperanza le da al presente la seguridad de vivir bajo la promesa; abre un camino hacia el futuro. Esto provoca seguridad, da ánimo. Mientras que, según la manera de entender griega, alegría y tristeza se excluyen entre sí, la buena nueva de la Biblia se proclama para los humanos que se hallan en tribulación y les promete felicidad futura y, al mismo tiempo, aliento y consuelo en el presente. En este sentido, el mensaje de la alegría está ligado y hermanado con el mensaje de la esperanza en el prometido cambio de tiempo.

En el Nuevo Testamento, la irrupción del reino mesiánico escatológico de la alegría y del nuevo tiempo de la alegría se hace realidad concreta en el presente. Jesús hace su aparición como el prometido mensajero de la alegría. Ahora, con su llegada, viene el

reino prometido de Dios. «El tiempo se ha cumplido. El reino de Dios está cerca» (Mc 1,14s; cf. Mt 4,17; 10,7; Lc 4,19; 10,9.11). La plenitud del tiempo ha irrumpido; el tiempo ya no es el tiempo que va cayendo en el vacío y pasa y se pierde. Está cumplido porque Dios mismo está llegando y hace su entrada en el tiempo. Ahora, el futuro ya no es un *futurum* que todavía no ha llegado, sino *adventus* [adviento, llegada]. Futuro, porque Dios viene a nosotros en el tiempo; por tanto, aquí y ahora. «Hoy, en presencia vuestra, se ha cumplido este pasaje de la Escritura», dice Jesús a sus desconcertados oyentes en su «discurso de presentación» en Nazaret (cf. Lc 4,21).

Al llegar Dios a nosotros y al entrar su reinado, nos descoloca, por así decirlo. El mensaje de alegría es, al mismo tiempo, mensaje de conversión. «¡Convertíos y creed al Evangelio!». Es don [*Gabe*] inaudito y simultáneamente tarea [*Auf-gabe*] que hace posibles nuestras opciones y al mismo tiempo las desafía y provoca. El reino de Dios no es ningún estado divino, perceptible humanamente y humanamente organizable, que incluso se pueda imponer por la fuerza. El reino de Dios está viniendo y nos emplaza ante la decisión de hacer llegar su venida mediante la conversión**[17]**. Martin Buber ha hablado de historia acaecida**[18]**. Dios se pone en manos de los hombres. Él es no solo *omni-potencia* sino también *omni-pasión*, y precisamente así, porque es Dios y sigue siendo Dios, supera y vence el sufrimiento e incluso la muerte.

De este modo, la historia de Jesús discurre hacia el Viernes Santo y hacia la Pascua; llega a su meta en la resurrección de entre los muertos. En el saludo introductorio de la Carta a los Romanos, Pablo proclama el Evangelio de Jesucristo, «quien a partir de la resurrección ha sido establecido, por el Espíritu Santo, Hijo de Dios con poder» (Rom 1,4)**[19]**. Pablo, en este como en otros muchos pasajes, expone el mensaje fundamental de Jesús bajo el título de *Evangelium*, Buena Noticia del cambio de tiempo, prometido y esperado desde el principio primero. El cambio de tiempo es –como en la predicación de Jesús– la plenitud del tiempo (cf. Gal 4,4). No es ninguna fecha de calendario en la que el tiempo va a su meta: es consumación, plenificación, plenitud del tiempo mediante la llegada del Hijo de Dios, que, como cabeza, resume y recapitula todo lo que hay en el cielo y en la tierra y, de ese modo, realiza el designio eterno de Dios (cf. Ef 1,10). De este modo ha llegado el tiempo nuevo de la libertad de los hijos e hijas de Dios. En medio del tiempo ha irrumpido el nuevo eón, el esperado tiempo de la alegría**[20]**.

La paradoja de este mensaje de alegría tiene una expresión plástica en la presentación que de él hace la Biblia. Ya la historia de la infancia, en medio de la pobreza humana, está plenamente envuelta en un clima de alegría (cf. Lc 1,14.20.45). Esa alegría se expresa en el canto del magníficat de María (cf. Lc 1,46-55), así como en el *Benedictus* (Lc 1,68-79). El nacimiento de Jesús viene anunciado por el ángel expresamente como gozo para todo el pueblo de Israel (cf. Lc 2,10). Los pastores, pobres y entonces menospreciados, vuelven de la visita a la gruta, alaban a Dios y le exaltan por lo que han oído y visto (cf. Lc 2,20). Esta alegría se vuelve, en cierto modo, universal merced a la alegría de los tres magos como representantes de los pueblos cuando entran en el lugar del pesebre de Belén (cf. Mt 2,10). Sin embargo, precisamente su llegada desencadena la muerte de los niños de Belén y Jesús se convierte en el más ilustre hijo de refugiados de la historia universal.

Los milagros de Jesús llenan al pueblo de alegría (cf. Lc 13,17; 18,43; 19,6.37). Son signos de que el tiempo de la alegría ha irrumpido (cf. Mc 2,18-20; también Jn 8,56). Son signos de que el reinado de Dios está penetrando. Ahora es tiempo de alegría, tiempo de boda, es decir, tiempo cumplido (cf. Mc 2,18-20). Jesús es el esposo (cf. Mc 2,19s). Su Sermón del Monte comienza con las bienaventuranzas (cf. Mt 5,3-11; Lc 6,20-22). «El reinado de Dios se parece a un tesoro escondido en un campo: lo descubre un hombre, lo vuelve a esconder y,

lleno de alegría, vende todas sus posesiones para comprar aquel campo» (Mt 13,44). Reina alegría por el regreso de los que estaban perdidos (cf. Mt 18,13; esp. Lc 15,6s.9.23s.32). Los convites con pecadores son convites de alegría (cf. Lc 5,17ss y par.; 7,34; 15,1s; 19,10s), pero les resultan escandalosas a los letrados y fariseos. Jesús mismo prorrumpe en una expresión de júbilo porque el reino de Dios se ha revelado a los pequeños y a la gente sencilla (cf. Mt 11,25s). La Última Cena se cierra con una perspectiva escatológica y un canto de alabanza; pero esto, en el camino al huerto de Getsemaní (cf. Mt 26,29s; Mc 14,25s; Lc 22,18).

El clima de alegría por la llegada y la entrada en escena de Jesús dio muy rápidamente un brusco vuelco. Después de su «discurso de presentación» en Nazaret ya sus oyentes se escandalizaron, se encolerizaron y quisieron despeñarle por el acantilado que hay a la orilla de la localidad (cf. Lc 4,29). La primavera galilea no duró mucho; bien pronto Jesús se atrajo la enemistad y el odio de los escribas y fariseos, que, sin tardar, junto con los herodianos, tomaron la decisión de matarlo (cf. Mc 2,6s; 3,6 y otros). No hicieron ascos a colaborar con los odiados herodianos y luego con Pilatos, el representante del poder romano de ocupación. Finalmente, Judas, por un miserable puñado de dinero, cierra con ellos un trato y traiciona a su Maestro (cf. Mt 26,14-16 par.). Del veleidoso capricho de la multitud no puede uno fiarse en absoluto. Así, del *Hosanna* se pasa, en cosa de unos pocos días, al «¡Crucifícalo!» (cf. Mc 15,13 y par.; Jn 19,15). Nada de lo humano (en el doble sentido de la palabra) es demasiado infame para tratar de hacer que fracase el reinado de Dios iniciado con Jesús. También los discípulos, presa del miedo, toman las de Villadiego, y a Pedro le tiene que recordar el canto de un gallo que ha negado cobardemente a su Señor (cf. Mt 26,69-75 y par.).

El Viernes Santo fue para los discípulos una catástrofe. Los discípulos de Emaús expresan su decepción: «¡Nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel!» (Lc 24,21). En cambio, las mujeres, llenas de alegría y de miedo, corrieron a transmitir a los discípulos el mensaje del ángel sobre la resurrección (cf. Mt 28,8). Los discípulos, sin embargo, reaccionaron con incredulidad y tomaron su anuncio por habladurías de mujeres (cf. Lc 24,11). Solo el encuentro con el Señor resucitado transforma el miedo de los discípulos en alegría pascual (cf. Lc 24,41; Jn 20,20). Tras su ascensión, vuelven los discípulos llenos de alegría a Jerusalén (cf. Lc 24,52). En su discurso de Pentecostés, Pedro cita el Salmo 16,9: «Por eso se me alegra el corazón y goza mi lengua» (cf. Hch 2,26).

De la primitiva comunidad de Jerusalén se refiere que compartían la comida con alegría (*agallíasis*) y sencillez sincera (cf. Hch 2,46). De este modo, la comunidad primitiva enlaza con la tradición de la festividad judía en los convites de fiesta y de Pascua. La alegría escatológica que ha irrumpido con la llegada de Jesús y su resurrección se convierte así en alegría eclesial y en la característica predominante en la joven Iglesia. Esa alegría se mantiene también en medio de las persecuciones que bien pronto iban a comenzar. Los apóstoles, tras el interrogatorio y la flagelación por parte del Sanedrín, se alegraron por haber sido considerados dignos de sufrir desprecio por el nombre de Jesús (cf. Hch 5,41).

Pablo y Juan, con el trasfondo de la muerte de Jesús en cruz y de su resurrección, reflexionaron y meditaron detenidamente sobre el mensaje de la alegría.

Para Pablo, el acontecimiento-Cristo significa el cambio de época en la historia, y el Evangelio de Jesucristo, de su muerte y resurrección, el punto de Arquímedes de su reflexión teológica**[21]**. La resurrección de Jesús desquicia al mundo. La alegría es signo y fruto del nuevo eón que ha irrumpido con la muerte, resurrección y envío del Espíritu (cf. Rom 14,17; también Gal 5,22; 1 Tes 1,6). Pablo puede hablar también en un sentido completamente general de la alegría de la fe (cf. Flp 1,25). De ahí que la alegría deba impregnar y configurar toda nuestra vida. Por eso, el apóstol exhorta a la comunidad de Tesalónica: «¡Estad siempre alegres!» (1 Tes 5,16). En la Carta a los Filipenses, la exhortación a la alegría suena ya desde el principio de la carta (cf. Flp 1,4); en el cuerpo mismo de la carta se repite hasta tres veces: «Por lo demás, hermanas y hermanos míos, estad alegres en el Señor» (Flp 3,1); «Tened siempre la alegría del Señor; lo repito, estad alegres» (Flp 4,4). El motivo de la alegría: «El Señor está cerca» (Flp 4,5).

Pablo, en la carta a los fieles de Filipo, escribe su exhortación a la alegría cuando se encuentra prisionero en Éfeso. Por eso su llamada a la alegría no es en modo alguno

ingenua o ajena a la realidad. Tampoco es entusiástica, como si el nuevo eón hubiera ya irrumpido plenamente y, por así decirlo, estuviéramos ya viviendo en el cielo. Es una alegría en medio de la tribulación y en medio del sufrimiento: estamos «como muertos y estamos vivos, como escarmentados pero no ejecutados, como tristes y siempre alegres, como pobres que enriquecen a muchos, como necesitados que lo poseen todo» (2 Cor 6,9s).

Debemos estar alegres en la esperanza y pacientes en el sufrimiento (cf. Rom 12,12). ¿Qué es lo que nos puede inquietar? Los sufrimientos del presente no tienen proporción con la gloria que se ha de revelar en nosotros (cf. Rom 8,18). ¿Qué puede separarnos del amor de Dios que hay en Cristo Jesús, nuestro Señor? (cf. Rom 8,31-39).

Desde el *éschaton* que ha irrumpido en Jesucristo se proyecta luz sobre el principio primero. En último término, la alegría tiene un fundamento protológico. Porque «de él, por él, para él existe todo», toda la creación (Rom 11,36; cf. 1 Cor 8,6; Col 1,16s). Desde la eternidad, cada uno tiene derecho a saberse elegido, llamado, querido: ya antes de la creación del mundo, Dios nos eligió y destinó por amor a ser sus hijos (e hijas)… Por amor nos predestinó a ser sus hijos (e hijas) por medio de Jesucristo y a llegar a Él según su gratuita voluntad, para alabanza de su gloriosa gracia (cf. Ef 1,4s). Esta predestinación eterna es como el cordón umbilical del que dependemos, el suelo inconmovible sobre el que estamos y nos movemos y la ráfaga de luz que ilumina la historia. La alegría en medio de las tribulaciones del mundo es la victoria escatológica sobre el mundo y la señal de la libertad del cristiano.

El Evangelio de Juan, al igual que los evangelios sinópticos y como Pablo, con su «pero ahora», comienza con una referencia temporal. La Palabra de Dios, que es Dios ella misma, por la que todo ha sido hecho y que ilumina a todo hombre, pero que luce en las tinieblas, se ha hecho carne ahora y ha plantado su tienda en medio de nosotros (cf. Jn 1,1-5.14). «De su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia» (Jn 1.16). La vida pública de Jesús comienza después de la presentación de Juan, con la participación en las bodas de Caná. Comienza su actividad con la alegría festiva de unas bodas y pone toda su acción bajo el signo de la alegría mesiánica de bodas (cf. Jn 2,1-12).

El centro de gravedad, en el Evangelio de Juan, se sitúa en la escatología actual, ya ahora presente. Sin embargo, en los discursos de despedida, Jesús dice a sus discípulos: «Vosotros lloraréis y os lamentaréis mientras el mundo se divierte; estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo…; nadie os quitará vuestro gozo… para que vuestra alegría sea completa» (Jn 16,20.22.24), «para que posean mi alegría completa» (Jn 17,13). Ya en la Pascua se alegraron los discípulos al volver a ver al Señor (cf. Jn 20,20). Sin embargo, se les pronostica: «Un siervo no es más que su amo. Si a mí me han perseguido, a vosotros os perseguirán; si cumplieron mi palabra, cumplirán la vuestra» (Jn 15,20). En su tristeza, al igual que en su alegría, participan del destino de Jesús. Así, la tensión entre persecución y alegría, la alegría en medio de múltiples clases de persecución, forma parte del seguimiento de Jesús y de la existencia histórica del cristiano.

El último libro de la Biblia, el Apocalipsis de Juan, proclama ya ahora, en medio de

la gran persecución que se está vislumbrando, la victoria escatológica. Se pretende animar a los apesadumbrados y angustiados cristianos a aguantar, darles fuerza y esperanza, y ya en las tribulaciones del presente llenarlos de alegría y de júbilo. «Ha llegado el reinado en el mundo, de nuestro Señor y de su Cristo y reinará por los siglos de los siglos» (Ap 11,15). «Ha llegado la victoria, el poder y el reinado de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo» (Ap 12,10). «¡Aleluya! A nuestro Dios corresponde la victoria y la gloria y el poder… Porque ya reina el Señor, Dios nuestro, Todopoderoso. Hagámosle fiesta alegre dándole gloria» (Ap 19,1.6s).

Resumamos el mensaje de la Biblia: La alegría, en la Biblia, no es la vivencia fugaz de un instante. Una vez que con la llegada de Jesucristo ha irrumpido la plenitud del tiempo, ha irrumpido el tiempo, proféticamente anunciado, de la alegría. La alegría es la seguridad de haber entrado ya ahora en el tiempo final; es la gozosa seguridad de la esperanza, de vivir en el futuro escatológico ya comenzado. Es la victoria sobre la caducidad y la sumisión del mundo a la muerte. El tiempo natural no es una sala de espera en la que con más o menos paciencia tiene uno que esperar hasta que se abra la puerta del salón de la alegría eterna. La alegría irrumpe ya ahora en el mundo con la venida de Jesús, el Cristo. Como la luz del sol naciente, así la luz de Cristo, ya ahora, antes de que el sol esté plenamente sobre el horizonte, transforma el mundo.

El pasado ya no es simplemente lo que ya no existe y lo que irreversiblemente queda atrás; el futuro, tampoco lo que todavía no es y está ante nosotros pendiente y oscuro. El Evangelio ensambla pasado recordado y futuro, en una especie de sincronismo, de simultaneidad, y nos otorga ya ahora una participación en la eternidad de Dios, que es la total simultaneidad y, consiguientemente, la plenitud del ser. De este modo, el discurso cristiano sobre Dios tiene su concreto *Sitz im Leben* (contexto vital). El discurso sobre la alegría cristiana no es una especulación abstracta, anémica, sino que está arraigado de forma concreta en la experiencia de la alegría; en el júbilo escatológico ensancha los corazones, y en medio de las tribulaciones del tiempo los eleva hacia el cielo en un *sursum corda* (un «arriba los corazones»).

Dios es alegría

La teología de la alegría llega a su punto culminante cuando uno se percata de que Dios mismo es alegría. En la teología sistemática, este es un tema muy poco analizado**[22]**. Por eso, es poco corriente pensar a Dios como alegría y felicidad (bienaventuranza). Antes pensamos a Dios en la imagen de su majestuosa sublimidad y gloria (*kabod*, *dóxa*) o como amor y bondad que se desbordan y derraman a sí mismos, que se revelan en su misericordia sin fronteras. Evidentemente, teniendo en cuenta la simplicidad absoluta de Dios, todas estas afirmaciones no constituyen ninguna oposición. La gloria de Dios y su señorío se basan lógicamente en el hecho de que Dios es la absoluta plenitud del ser, en la que no hay ninguna deficiencia ni ninguna querencia insatisfecha, ningún llegar-a-ser ni ningún dejar-de-ser. Dios es alegría del ser que se asienta sobre sí misma, que se afirma a sí misma. Dios es el que encuentra su alegría en comunicarse a Sí mismo, con

amor desbordante, a su Hijo eterno y al Espíritu Santo.

Gregorio de Nisa escribe: «Porque, sea como sea lo que nosotros podamos imaginarnos bajo todo esto, en cualquier caso está llena de felicidad aquella Vida pura que es el infinito e incomprensible Bien, la Belleza indecible, el íntegro Encanto, Sabiduría y Fuerza, la Luz verdadera, la Fuente de todo bien, el Poder que domina el universo, lo único Amable, lo siempre Inmutable, lo que irradia Gozo, la eterna Alegría, aquel Ser que nunca podremos describir como es debido, aun cuando digamos de Él todo lo grandioso que jamás podamos imaginar»**[23]**.

Tomás de Aquino concluye su doctrina sobre Dios con una peculiar cuestión sobre la bienaventuranza de Dios. Enlazando con 1 Tim 1,15, donde se habla del Dios bienaventurado, del Dios feliz (*makários*), muestra que Dios no solo *tiene* felicidad y no solo la *da* gratuitamente, sino que *es* la bienaventuranza, la felicidad misma**[24]**. Él es el ser perfecto en sí mismo, al que nada le falta; en la posesión de Sí mismo, Él es todo. Es, por eso, feliz en Sí mismo y goza de Sí mismo. Es Luz sin tiniebla alguna, Gloria, Resplandor y Belleza. Bello es lo que agrada y encanta**[25]**. Así, Dios es puro encanto, puro goce, pura bienaventuranza.

Ricardo de San Víctor, basándose en las reflexiones de Agustín, profundizó esta idea desde un punto de vista teológico-trinitario. Según Agustín, el Espíritu Santo es el don (*donum*) entre Padre e Hijo, en virtud del cual Dios, desde la eternidad, es «donable» (*donabile*) en el Espíritu Santo**[26]**. El Espíritu Santo es, en Dios, la posibilidad de «estar-fuera-de-sí»: algo así como el *ék-stasis* de Dios. Así, Ricardo de San Víctor define al Espíritu Santo como la alegría entre el Padre y el Hijo: es, por decirlo así, la felicidad y el júbilo de Dios en persona**[27]**. Tomás hace suya esta idea. El Espíritu Santo es el amor y la alegría, el encanto en Dios, y, al mismo tiempo, el don-de-amor de Dios a nosotros, que nos hace alegres y felices**[28]**. La misericordia de Dios afirma que Dios, en su bienaventuranza, no se busca a Sí: más bien, por puro amor y gracia, quiere hacernos bienaventurados a nosotros. Su alegría es estar con los hijos de los hombres (cf. Prov 8,31). Así que, en último término, la alegría es el estar llenos de la alegría de Dios y de su amor, que difunde felicidad y bienaventuranza**[29]**.

Uno se pregunta: ¿por qué nuestro discurso sobre Dios es tantas veces tan aburrido, tan poco entusiasmado? Es claro que tenemos que volver a tomar conciencia de lo fascinante, lo atrayente y subyugador de la gloria de Dios, el esplendor, la maravilla y el encanto de su belleza, y aprender a revestirlo todo de palabras en cantos e himnos. Haciendo esto, seguro que nos percataremos de que el resplandor que nos atrae, nos fascina y entusiasma ofusca nuestros débiles ojos, de tal manera que nos damos cuenta de la grandiosidad, el más-allá-y-por-encima-de-todo, lo desbordante; en una palabra, la absoluta trascendencia y, con ello, también la oscuridad y el inescrutable misterio cegador de Dios**[30]**.

Para entender ambas cosas y poder revestirlas de palabras de una forma atractiva, tenemos que aprender del lenguaje simbólico del que están revestidas las grandiosas visiones de santa Hildegarda de Bingen**[31]** y ponernos otra vez a la escucha de la tierna poesía de la mística femenina de finales de la Edad Media**[32]**. Precisamente en un

tiempo tan árido para la fe como el nuestro, deberíamos tomar esos textos en las manos, dejarnos afectar por ellos y aprender de nuevo el lenguaje de la fe. Pueden ayudarnos a decir y proclamar mejor «lo que ojo no vio ni oído oyó ni mente humana concibió: lo que Dios preparó para los que le aman» (1 Cor 2,9).

La participación en la bienaventuranza de Dios, plenitud de la libertad cristiana

La teología de Oriente y de Occidente –en Oriente, sobre todo, Orígenes; en Occidente, Agustín– ha reflexionado mucho sobre la felicidad (*beatitudo*/bienaventuranza); Tomás de Aquino esbozó una síntesis grandiosa**[33]**. La fórmula estructural de su teología dice: de Dios sale toda la realidad y a Él vuelve**[34]**. Esta fórmula es también determinante para la comprensión del ser humano: el hombre ha sido creado a su imagen y en Dios tiene que encontrar su *beatitudo*, la bienaventuranza. Solo Dios puede calmar toda la pasión y toda la sed del corazón humano (cf. Sal 102,5)**[35]**.

Sin embargo, el retorno a Dios y la felicidad en Dios no puede realizarlos el ser humano, como ser limitado que es, por sus propias fuerzas. La definitiva y plena bienaventuranza solo es posible si Dios le sale al encuentro. Esto es lo que ha acontecido en la encarnación de Dios en Jesucristo. Tomás cita un axioma que se encuentra con frecuencia en la teología de los Padres de la Iglesia: Dios se ha hecho hombre para que nosotros, los humanos, nos hagamos divinos**[36]**. El poder de Dios se ha revestido de debilidad; su Majestad, de humildad, para que de ese modo Jesucristo pudiera ser mediador entre Dios y nosotros**[37]**. Él es el camino desde Dios hasta aquí, el mismo que nos lleva también de vuelta a Dios**[38]**. El hombre-Dios, Jesús el Cristo, es, en cuanto Dios, la meta; en cuanto hombre, el camino para nosotros**[39]**. Con el prefacio de Navidad dice Tomás: reconociendo visiblemente a Dios en Jesucristo, podemos inflamarnos en amor al Invisible**[40]**.

Para poder andar este camino de seguimiento de Jesús y de configuración con Él, tras la ascensión de Jesús al cielo se derramó sobre nosotros el espíritu de Jesús, el Espíritu Santo**[41]**. En virtud del Bautismo y de la confirmación, este Espíritu habita en nosotros para comunicarnos los dones ya prometidos en el profeta Isaías (cf. Is 11,2; Rom 12,6-8; 1 Cor 12,8-10.28-31; Ef 4,7. 11f; 1 Pe 4,9-11)**[42]**. Este es el cimiento sobre el que se edifica toda la vida cristiana y del que sacamos vida y alegría.

Para Tomás, la comunicación del Espíritu es el resumen, más aún, la totalidad del Evangelio. En algunas *quaestiones* de la *Suma teológica*, de las que, en esta forma, no existe en el resto de la escolástica paralelo alguno y que, por tanto, son características del Aquinate, trata de la nueva ley, esto es, de la ley del Evangelio. Expone que el Evangelio no es una colección de doctrinas ni un código de normas, sino el don del Espíritu Santo, que en la fe se nos comunica gratuitamente**[43]**. El Evangelio, como don del Espíritu Santo, es para Tomás un Evangelio de la libertad**[44]**. Los mandamientos tienen el cometido de conducirnos a ese don y mostrarnos las consecuencias que de él se derivan. Juntamente con el amor y la paz, la alegría es uno de los frutos del Espíritu Santo (cf. Gal 5,22). En la alegría, el Espíritu de Dios ensancha nuestro corazón: gratuitamente

otorga la anchura de corazón (*dilatatio cordis*). En el aprieto nos da holgura (cf. Sal 4,2), nos saca a un lugar espacioso (cf. Sal 18,20). El corazón que está lleno de alegría no puede quedarse contenido dentro de sí mismo; está lleno de desbordante alegría que se comunica en júbilo y regocijo (*exsultatio*) y en la vida cotidiana nos regala con la jovialidad y el buen humor (*iucunditas*)**[45]**. La alegría en el Espíritu Santo es el *Exsultet* del alma.

Como sucede en la gratificación sensorial, así también la alegría en Dios tiene un carácter reflexivo**[46]**: es reflejo, respuesta gozosamente dada al regalo de la satisfacción de nuestro más profundo deseo por parte de Dios. A Dios debemos amarlo de todo corazón por sí mismo y no buscarlo como realización y satisfacción de nuestra apetencia humana de felicidad, porque en ese caso lo convertiríamos en medio de realización de nuestro deseo de satisfacción emocional. En la alegría, afirmamos más bien que Dios se nos ha anticipado y que en el Espíritu Santo nos ha hecho el regalo de la comunión con Él. El Espíritu Santo que se nos da como don para la realización de nuestro hondo deseo no nos hace receptores pasivos, nos hace activos; estimula nuestra libertad y la mueve para que ella pueda moverse a sí misma y sea capaz, en el júbilo, de dar un *sí* a la alegría de la comunión con Dios. Este *sí*, esta aquiescencia a la alegría significa que Dios y el ser humano se aman el uno al otro. Así, de la comunión con Dios nace la amistad de Dios y del hombre, y en esa alegría participamos, como amigos de Dios, de la bienaventuranza de Dios**[47]**. La alegría por la comunión con Dios es, por tanto, la realización gratuitamente otorgada de nuestra libertad. Es liberación de toda angustia nacida del miedo y, en el júbilo, es el ensanchamiento de nuestro corazón por encima y más allá de todo nuestro imaginar, pensar y desear.

En esta vida somos todavía, sin duda, peregrinos que caminan lejos del Señor (cf. 2 Cor 5,6). Sin embargo, en el Espíritu Santo tenemos ya la prenda (cf. 2 Cor 1,22; Ef 1,14) –un anticipo, por decirlo así– de la plena participación en la bienaventuranza de Dios**[48]**. Por esta razón y, sobre todo, porque el pecado se interpone entre nosotros y Dios como un talud cortado a pico, habrá frecuentemente en la vida del cristiano, con la alegría cristiana, una mezcla de tristura. «Con esta esperanza nos han salvado» (Rom 8,24). Todavía estamos unidos a Dios casi como a un desconocido**[49]**. «Ahora vemos como enigmas en un espejo, entonces veremos cara a cara» (1 Cor 13,12) y «veremos [a Dios] tal cual es» (1 Jn 3,2). Entonces se enjugarán todas las lágrimas de nuestros ojos. «Ya no habrá muerte, ni pena, ni llanto, ni dolor» (Ap 21,4).

En este mundo, la nuestra no puede ser una alegría no perturbada. En esta vida, alegría y esperanza forman un todo indisoluble**[50]**. Están como hermanadas entre sí. Sin embargo, en la esperanza podemos ser felices (cf. Rom 12,12) y vivir en amor, paz y alegría (cf. Gal 5,22). Por ello, no debemos cansarnos nunca, «mientras tengamos ocasión, de hacer el bien a todos, especialmente a la familia de los creyentes» (Gal 6,9s).

«Jesús, mi alegría»

Las afirmaciones del Aquinate sobre la alegría suenan, a primera vista, a teóricas y

abstractas en demasía. Pero sería un error descalificar a Tomás como puro teórico e intelectualista. Su talante personal y espiritual viene expresado en el rico tesoro de himnos y oraciones que nos ha legado. Su espiritualidad de la amistad con Dios es profundamente mística**[51]**. No en vano de la escuela de santo Tomás han salido importantes místicos como el Maestro Eckhart, Enrique Susón y Juan Taulero, así como místicas dominicas tales como Catalina de Siena y otras**[52]**. Taulero, a su vez, tuvo considerable influjo sobre el joven Martín Lutero**[53]**. También en la espiritualidad carmelitana de Juan de la Cruz, que me acompañó durante mi tiempo de seminario en el –en otro tiempo– monasterio carmelita de Rotemburgo del Néckar, Tomás y su mundo conceptual están plenamente presentes. Claridad de pensamiento y mística no tienen por qué estar en contradicción; sí, en cambio, las ideas enmarañadas y la mística.

Junto a la línea tomista se encuentra también otra línea tradicional más afectiva, espiritual, que, sin descuidar el pensamiento, dejó hablar más al corazón. La fundó en el Occidente latino Agustín, y en la Plena Edad Media maduró con Bernardo de Claraval. Bernardo dejó como ningún otro su impronta en su siglo y fundó una mística más subjetiva. Esta mística estaba totalmente centrada en la persona de Jesús, especialmente en su pasión y muerte en cruz. Basta con solo pensar en el canto, atribuido a san Bernardo, *Jesu dulcis memoria*:

> «Oh buen Jesús, yo pienso en ti
> y la felicidad inunda mi alma.
> Pero mi mayor felicidad está
> cuando tú, Jesús, junto a mí estás»
> (GL 368).

Esta tradición cristocéntrica afectiva entra en acción, sobre todo, con Francisco de Asís. Su espiritualidad estaba completamente centrada en el Jesús pobre y humilde hecho hombre**[54]**. Al Jesús pobre y humilde quiso seguirle en extrema pobreza y humildad. Esta espiritualidad cristocéntrica se muestra también en su devoción a la encarnación del Verbo de Dios. En 1223, en Greccio, cerca de Asís, fue el primero que, en lugar de hacer un sermón, representó plásticamente la historia de la Navidad, iniciando así la tradición de los nacimientos o belenes que en el tiempo de Navidad, hasta el día de hoy, atraen a una infinidad de niños y de mayores.

Otro tanto cabe decir de su amor a Jesús crucificado y a Jesús presente en la eucaristía. Los estigmas que recibió en el monte Alverna (o Alvernia) son una rúbrica de esa espiritualidad de Pasión. De este modo, la espiritualidad de la pobreza, de la humildad y de la alegría –también de la alegría en medio de experiencias de sufrimiento– marcó toda su vida. La alegría en la pobreza y en el sufrimiento fue en él la victoria de la gracia sobre todo lo mundano y la transmutación evangélica de los valores naturales**[55]**. Coherentemente, en la primera Regla, no confirmada, quiso establecer que los hermanos, en su porte exterior, debían cuidarse de no aparecer tristes como lúgubres mojigatos; debían mostrarse como personas que se alegran en el Señor, joviales y amables, como corresponde**[56]**.

Francisco, al que ya se calificaba como el icono de Cristo de la Edad Media, inspiró una gran tradición de teología franciscana de orientación cristocéntrica. Esta tradición viene caracterizada por nombres como Buenaventura y Duns Scoto. En su *Itinerarium mentis ad Deum* (Itinerario de la mente hacia Dios) escribe Buenaventura: No podríamos elevarnos a la visión de la Verdad eterna en sí misma si esta Verdad no hubiese tomado figura humana en Cristo y no se hubiera constituido en escala de acceso para nosotros. Concluye ese su *Itinerario* con la exhortación «Vayamos de este mundo al Padre con Cristo, el crucificado, para que, una vez que se nos haya mostrado el Padre, digamos con Felipe: "Esto nos basta"»**[57]**. Según Duns Scoto, al que se ha calificado de *Doctor Sutil*, remitiéndose a Col 1,15-20, ya la creación y todo el misterio de la salvación están referidos a Jesucristo desde toda la eternidad, y en Él han sido revelados**[58]**. Jesucristo es la alegría del cristiano.

Muchos motetes referidos a Cristo cantan la alegría por Jesucristo. Baste con citar algunos: *Wie schön leucht uns der Morgenstern* [Qué hermosa nos brilla la estrella de la mañana] (GL 357); *Mein schönste Zier und Kleinod bist auf Erden du, Herr Jesus Christ* [Mi ornato y mi joya más hermosa eres en la tierra Tú, Señor Jesús] (GL 361); *Schönster Herr Jesu* [Señor Jesús, el más hermoso] (GL 364); el ya citado *O lieber Jesu, denk ich dein, strömt Glück in meine Seele ein* [Oh, Jesús amado, pienso en Ti y la felicidad inunda mi alma] (GL 368), *Morgenstern der finstern Nacht, der die Welt voll Freuden macht* [Estrella matutina de la noche oscura, la que llena de alegría el mundo] (GL 372), *O Jesu, all mein Leben bist du* [Oh Jesús, toda mi vida eres Tú] (GL 377). Mundialmente conocido es el motete de J. S. Bach *Jesu, meine Freude* [Jesús, mi alegría] (1723-1735):

«Jesús, mi alegría,
deleite de mi corazón.
Jesús, mi gloria,
ay, cuánto tiempo, sí, hace mucho tiempo
que mi corazón se inquieta
y tiene ansia de Ti.
Cordero de Dios,
mi prometido,
fuera de Ti nada sobre esta tierra
debe serme más querido.

Huid, espíritus de la tristeza,
que el dueño de mi alegría,
Jesús, ya entra dentro.
Para los que a Dios aman,
la misma aflicción
tiene que ser dulce miel.
Si soporto aquí
burla y escarnio,
también permaneces Tú en el sufrimiento,
Jesús, mi alegría».

Si se considera esta magna tradición teológica y espiritual que se encuentra no solo en la teología de altos vuelos y en la liturgia oficial, sino también en muchos motetes que son parte de nuestra cultura y que los fieles cantan gustosos y con alegría en las comunidades, sobre todo en tiempo de Navidad y de Pascua, uno puede preguntarse: ¿alguien se atreve aún a decir que el cristianismo y el ser cristiano son una cosa triste? Pero, igualmente, es preciso preguntarse también: ¿qué le sucede a la cristiandad si con

tanta frecuencia suscita en los que están fuera una impresión tan triste?

Fuente de alegría en la mesa de la Palabra de Dios y en la mesa de la eucaristía

Cuando en la Iglesia abundan la irritación, los conflictos y los escándalos, muchos se preguntan: ¿de dónde sacar la alegría? La respuesta, en el fondo, se deduce de todo lo dicho. El motivo de la alegría cristiana no es la Iglesia[59]. El motivo de la alegría es Dios, tal como se ha revelado para nuestra salvación en Jesucristo. Jesucristo está permanentemente presente en su palabra y en sus sacramentos, en particular en la celebración de la eucaristía. El Concilio Vaticano II habla, por esto, de una doble mesa de la que podemos nutrirnos y fortalecernos en la fe: la mesa de la Palabra de Dios y la mesa del Cuerpo de Cristo[60].

La alegría por la Palabra de Dios es, en el Antiguo Testamento, un tema estrella. La mujer y el hombre piadosos del Antiguo Testamento son felices y están agradecidos por tener la Palabra y la Ley de Dios. «Dichoso el hombre que… tiene su gozo en la ley del Señor y medita su ley día y noche» (Sal 1,1s; cf. 40,9; 112,1). El extenso Salmo 119, en particular, está lleno de esa alegría. Dice así: La ley del Señor da esperanza y consuelo, proporciona luz, confianza, alegría y vida. La ley no es una carga impuesta a los humanos, sino una alegría; en la oscuridad y semioscuridad del mundo da orientación y es un indicador que señala la felicidad de la vida. La alegría en la sabiduría es el camino para una vida libre de preocupación, buena, llena y feliz (cf. Prov 3,17; 8,30; 10,3; Sab 8,18). Jesús cita el Antiguo Testamento: «No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8,3; Mt 4,4 y par.).

En el Nuevo Testamento, la predicación del Evangelio o, como también se dice, la predicación de la Palabra (cf. Mc 2,2; 4,33) llena a los hombres y mujeres de asombro y de alegría (cf. Mt 7,28; Mc 1,22; Lc 4,32, entre otros). Según el cuarto Evangelio, Jesús es la Palabra de Dios en persona (cf. Jn 1). Sus palabras son espíritu y vida (cf. Jn 6,64); tiene palabras de vida eterna (cf. Jn 6,68). Pablo da gracias porque sus oyentes han aceptado su palabra no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios (cf. 1 Tes 2,13). Habla de la palabra de la reconciliación (cf. 2 Cor 5,19) y de la palabra de la vida (cf. Flp 2,16). Es no solo palabra acerca de y sobre Jesucristo, sino palabra de Jesucristo mismo. Jesucristo, como Señor glorificado, está, por su Espíritu, presente y actuante en la palabra del apóstol. Por eso Pablo puede hablar abiertamente de un avance triunfal del Evangelio (cf. 2 Cor 2,14-17).

Dado que en la Palabra proclamada de la Sagrada Escritura está presente el mismo Cristo, en la liturgia de la Iglesia se le deben a la Sagrada Escritura, desde tiempo inmemorial, las mismas muestras de homenaje, mediante luces e incienso, que se otorgan al Señor presente bajo las especies de pan y vino. El realce exclusivista que de muchas maneras se da a la Palabra de Dios en la Iglesia evangélica y en su teología ha conducido con frecuencia a la desafortunada contraposición de la Iglesia evangélica como Iglesia de la Palabra y la Iglesia católica como Iglesia de los sacramentos. Una vez más el Concilio Vaticano II ha restablecido aquí el debido equilibrio. No solo ha

introducido, sobre la base del movimiento litúrgico, una renovación de la liturgia, sino también, sobre la base del movimiento bíblico –sobre todo de la teología patrística (Orígenes en Oriente, Agustín en Occidente, principalmente)–, con el acicate añadido de la teología de la palabra de Martín Lutero, una renovación de la comprensión de la Palabra de Dios y una renovación bíblica de la vida de la Iglesia.

La constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II comienza con las palabras «Oyendo la Palabra de Dios con todo respeto y predicándola con toda firmeza…». Con esto, el Concilio ha recordado los dos pilares de la Iglesia, el fundamento ontológico de su existencia: la Iglesia tiene que ser oyente de la Palabra, dejarse alcanzar continuamente como por un rayo y un trueno por la Palabra de Dios, y tiene que ser mensajera de la Palabra de Dios, ponerse en camino para testimoniar sin miedo la Palabra oída.

Con esta constitución, la Iglesia ha abierto plenamente la puerta de la Palabra, sobre todo tal como la encontramos en la Sagrada Escritura. El Concilio ha señalado a la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura como supremo hilo conductor de la predicación y de la praxis de la Iglesia y, como quien dice, como alma de la teología**[61]**. La renovación de la teología y de la espiritualidad de la Palabra de Dios de cuño bíblico es, junto a la renovación litúrgica, la más importante y, a largo plazo, la más fructífera renovación que el Concilio ha traído a la Iglesia. Ya ahora esa renovación ha cambiado en profundidad la predicación, la espiritualidad, el estilo y el tono del decir y del vivir de la Iglesia: los ha hecho más bíblicos, más eclesiales, más alegres, más misericordiosos y, también, más pegados a la vida. Ha creado una ancha plataforma para el diálogo ecuménico, que, en el fondo, no puede ser otra cosa que un intercambio y un recíproco enriquecimiento en aquello que, escuchando la Palabra de Dios, hemos recibido**[62]**.

La Palabra de Dios guarda una analogía con Jesucristo, quien, sin mezcla ni separación, es verdadero Dios y verdadero hombre: de la misma manera, la Palabra de Dios es también enteramente palabra de Dios y enteramente palabra humana. La Palabra de Dios se sirve del lenguaje humano y de las diferentes formas humanas de hablar y afirmar (los llamados géneros literarios). Es preciso, pues, interpretar y analizar lo que entonces quiso afirmar para nuestra salvación el escritor bíblico en las palabras e imágenes de su tiempo y lo que significa para nosotros hoy, tomando en consideración las formas de expresión y de lenguaje de las épocas en cuestión**[63]**. Los métodos histórico-críticos tienen, por tanto, su razón de ser; nosotros les debemos muchos nuevos y profundos puntos de vista sobre la Palabra de Dios a los que no podemos ni queremos renunciar. En la palabra humana de entonces tenemos que oír la Palabra de Dios, que permanece y es siempre la misma. Se necesita también, añadiéndola a la interpretación histórica, la interpretación teológica**[64]**.

Lo que los escritores bíblicos nos han legado en su forma de decir y de pensar debemos entenderlo como la Biblia misma lo hace y propone, es decir: como toque de atención o como estímulo para nosotros hoy (cf. 1 Cor 10,1-13; Heb 3,7-19). La Biblia no es un libro de texto de historia o de ciencias naturales, sino Palabra de Dios para nosotros hoy, y escrita para nuestra salvación. Por ella debemos dejarnos hoy interpelar, afectar, alentar, consolar, pero también debemos dejarnos inquietar por ella, y de ella oír la llamada a la conversión y la convocatoria a la acción. No es lícito hacer de un mensaje de alegría un mensaje de amenaza; pero, así mismo, tampoco podemos pintar de rosa y desoír los motivos de cargo que se encuentran tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El Salmo 95, al que la Carta a los Hebreos cita detalladamente, dice: «¡Ojala le hagáis caso hoy! No endurezcáis el corazón como en Meribá, como el día de Masá en el desierto» (Sal 95,7s; cf. Heb 3,7-19; 4,1-11). «Pues la Palabra de Dios es viva y eficaz y más cortante que espada de dos filos; penetra hasta la separación de alma y espíritu, articulaciones y médula y discierne sentimientos y pensamientos del corazón. No hay criatura oculta a su vista, todo está desnudo y expuesto a sus ojos. A ella rendiremos cuentas» (Heb 4,12s).

La alegría por causa de la Palabra de Dios surge siempre allí donde uno se deja interpelar personalmente por ella. Se nos pueden caer entonces como escamas de los ojos y se nos puede abrir una visión liberadora, nueva, de la vida y del mundo, pero, sobre todo, de Dios y de Jesucristo. Esto puede acontecer, bien cuando la Palabra de Dios nos golpea como el estampido de un trueno, nos despierta y nos convoca a la conversión en el pensar y en el obrar, bien cuando nos toca como un bálsamo que se derrama sobre nuestra alma, nos anima, consuela y libera, y llena de alegría y gratitud nuestro corazón. Para eso, el Concilio Vaticano II nos ha recomendado la lectura espiritual, esto es, una lectura orante de la Sagrada Escritura**[65]**. En efecto, la Sagrada Escritura es «diálogo cuajado» de Dios con su Pueblo. Si leemos la Escritura orándola meditativamente, lo dicho «en aquel tiempo» puede convertírsenos en palabra que nos habla personalmente a nosotros hoy; entonces estamos invitados a responder a ella orando. Esta lectura espiritual (*lectio divina*) la utilizó el Antiguo Testamento; la practicaron los Padres de la Iglesia y también la tradición monacal ya en la Edad Media. Es todavía hoy el mejor camino para servirse fructuosamente de la Palabra de Dios y sentir gozo en ella, para encontrar orientación y alimento para vivir como cristianos la vida en el mundo.

A la mesa de la Palabra hay que añadir la mesa del Cuerpo de Cristo, del que podemos alimentarnos y fortalecernos**[66]**. La eucaristía no es un añadido externo a la Palabra del Evangelio; más bien, la Palabra del Evangelio toma forma [*Gestalt*] visible en el sacramento. En cada sacramento, los signos exteriores se convierten en signos sacramentales mediante la unión de la palabra («accedit verbum ad elementum et fit sacramentum» [la palabra se une al elemento y se hace sacramento])**[67]**. La palabra es alma del sacramento (*forma sacramenti*), el sacramento es Palabra hecha realidad [*Gestalt*]. Así, en el centro de la eucaristía están las *verba sacramenti,* las palabras que Jesús, la noche antes de padecer y morir, nos transmitió y nos confió como su testamento: «Esto es mi cuerpo»; «Esta es mi sangre». «Haced esto en memoria mía» (Mt 26,20-29 y par.).

Estas palabras dichas en la celebración de la eucaristía muestran que no es el sacerdote celebrante el que habla aquí; es el mismo Señor glorificado el que habla por boca del sacerdote. Las palabras que ordinariamente llamamos palabras de la consagración son eficaces por la fuerza de la acción del Espíritu Santo, al que invocamos en la epíclesis sobre los dones de pan y vino. Por la acción del Espíritu Santo, en la celebración de la eucaristía, el Señor glorificado es Él mismo el sacerdote y al mismo tiempo la ofrenda en la que, bajo las especies de pan y de vino, se nos entrega como pan de la nueva vida eterna (cf. Jn 6,48-59). De este modo, el mensaje evangélico de la encarnación de Dios, de su muerte y resurrección, halla su densidad sacramental y su actualización en la celebración de la eucaristía. En la eucaristía no solo se expresa con palabras, sino en las ofrendas de pan y vino, en los gestos de la oblación, en el comer y beber como signos de la unión interior con Jesucristo. La liturgia es «expresión y revelación del misterio de Cristo y de la auténtica naturaleza de la verdadera Iglesia»**[68]**. Como tal, la liturgia, en especial la celebración de la eucaristía, es el punto culminante y la fuente de toda la vida cristiana y de la vida de la Iglesia**[69]**.

Como actualización sacramental de la Buena Noticia, la celebración de la eucaristía es una fiesta de alegría. Así como el Señor resucitado se apareció a sus discípulos mientras comían, y en esas apariciones se les abrieron los ojos y ellos se alegraron (cf. Mt 28,8; Lc 24,31.41; Jn 20,20), así en cada eucaristía el Señor viene a ponerse en medio de nosotros en forma sacramental. Al igual que Tomás, podemos tocarlo, y, como él, debemos postrarnos adorándolo (cf. Jn 20,19-23). Ya la primitiva comunidad de Jerusalén celebraba en común el partir el pan con júbilo [*agallíasis*] (cf. Hch 2,46). Pronto la Iglesia, lo mismo que Jesús en la Última Cena, adoptó para la celebración eucarística formas de la Pascua y de las fiestas judías.

La Iglesia entendió y entiende la eucaristía como recuerdo sacramentalmente actualizante (*anámnēsis*, *memoria*) de los hechos salvíficos de Dios proclamados en el Evangelio: en especial, de la cruz y de la resurrección de Cristo. En este contexto se puede entender mejor y más profundamente el carácter sacrificial de la misa y de la ofrenda de la misa en el sentido de actualización [*Vergegenwärtigung*] del uno y único sacrificio de Cristo en la cruz. Al mismo tiempo, celebramos la eucaristía como preludio sacramental, como anticipación actualizante (*anticipatio*) del convite escatológico en el reino de Dios**[70]**. La eucaristía es celebración y fiesta de la alegría, en la que ya ahora, juntamente con todos los ángeles y santos, concelebramos la liturgia del cielo (cf. Heb 12,22-24). Los cantos de júbilo de la liturgia celestial, de los que habla el Apocalipsis de Juan, encuentran un eco en la liturgia de la Iglesia (cf. Ap 4; 5; 19).

Así, en cada liturgia, el cielo, que con frecuencia aparece tan encapotado, se abre un buen trecho; es como si en el mundo celestial se descorriera la cortina un amplio tramo y el cielo quedara al descubierto sobre el mundo. Por mucho que la eucaristía revista la figura de un banquete, es adoración; ahora bien, como tal, es –así lo fue ya la Última Cena de Jesús– (cf. Mt 26,29 y par.), el anticipo jubiloso –la víspera– del banquete celestial de bodas en el cielo nuevo y en la tierra nueva (cf. Ap 19,7.9; 21,2.9; 22,17): víspera jubilosa en la que tienen un lugar fundamental e insustituible las formas de adoración. En último término, con las ofrendas eucarísticas de pan y vino toda la creación queda implicada en el himno eucarístico de alabanza a Dios. De este modo, la liturgia es también y siempre liturgia cósmica**[71]**.

En su forma más solemne, la liturgia no se dice: se canta. El canon eucarístico lo iniciamos con la invitación *Gratias agamus Domino Deo nostro* (Demos gracias al Señor, Dios nuestro). Luego, en el *Sanctus*, sintonizamos con el *tres veces Santo* de los coros celestiales (cf. Is 6,3; Ap 4,8). Los domingos y días de fiesta entonamos el *Gloria in excelsis Deo* (Gloria a Dios en las alturas), el himno de alabanza de los ángeles en Navidad (cf. Lc 2,14): «Por tu inmensa gloria, te alabamos, te bendecimos, te damos gracias…». En el *Agnus Dei* (por desgracia, tratado sin la debida atención las más de las veces) sintonizamos con la liturgia celestial ante el Cordero que ha sido sacrificado (cf. Ap 5,6-14; 14,1-5), al que imploramos la liberación del peso de los pecados del mundo y al que encarecidamente pedimos la paz en el mundo y en el propio corazón.

En la celebración litúrgica, este acto es interpretado y solemnizado mediante oraciones y cantos que lo acompañan, mediante la música y con la ayuda de todos los

elementos que nosotros, los humanos, tenemos a nuestra disposición. Al dar forma a la liturgia son importantes, sobre todo, la música y el canto**[72]**. Dado que toda celebración eucarística es liturgia pascual, hay que pensar, ante todo, en la ejecución del *Aleluya* en júbilo de la coral gregoriana; también en los motetes eclesiales de Pascua. El «Aleluya» del *Mesías* de Händel, que en Pascua suena en muchas comunidades, es como una explosión de ese júbilo que a todo el mundo le arrebata interiormente. Importantes son los himnos eucarísticos de Tomás de Aquino, sobre todo el *Pange lingua*, «Canta, lengua, el misterio…» (GL 493)**[73]**. Uno de los famosos motetes eucarísticos se remonta a Martín Lutero: *Gott sei gelobet und gebenedeiet, der uns selber hat gespeiset* [Dios sea alabado y bendecido, quien personalmente nos ha alimentado…] (GL 215). Podemos cantar juntos ecuménicamente este motete; esto no es posible hacerlo sin albergar la esperanza de que pronto en una mesa del Señor podamos recibir también juntos el Pan de la vida**[74]**.

Todo esto nos lo ha hecho posible y nos lo ha dado la renovación litúrgica que el Concilio ha calificado de *paso del Espíritu Santo por la Iglesia***[75]**. La renovación litúrgica es el fruto más palpable de la renovación conciliar. Ha marcado el rostro de la Iglesia hasta en sus últimas comunidades y en la configuración de los edificios eclesiales y de los espacios interiores de la iglesia. Sería una equivocación interpretarla como una pura reforma de ritos, en lugar de entenderla como expresión de una comprensión más profunda del misterio de Cristo y de la naturaleza de la Iglesia.

La renovación litúrgica descansa teológicamente en dos pilares. Uno es el pilar de la renovada *eclesiología de comunión*; únicamente sobre su trasfondo se hace comprensible en toda su profundidad la *actuosa participatio*, la plena, consciente y activa participación de todos los fieles en la celebración litúrgica**[76]**. En esta *actuosa participatio* no se trata solo de hacer conjunto exteriormente, sino también, y más, de obrar en común interiormente: sintonizar comunitariamente con el corazón y la palabra y colaborar con la gracia celestial**[77]**. La tradición ha hablado de la comunión espiritual. La comunión espiritual no es un sustitutivo o una forma alternativa de la comunión física, sino la preparación interior, la íntima realización y la íntima co-celebración; únicamente mediante ella llega la comunión física a ser una digna y fructífera comunión, y sin ella no se convierte en salvación, sino en juicio (cf. 1 Cor 11,26-29). Mientras que la utilización de la lengua materna es la condición exterior de la participación activa, la comunión espiritual es el presupuesto interior. Por desgracia, este concepto, rico en tradición y pastoralmente fundamental, ha caído ampliamente en el olvido; no se lo menciona ni en la constitución litúrgica ni en otros documentos del Concilio, y necesitaría apremiantemente una renovación tanto teológica como pastoral**[78]**.

La celebración *versus populum* [de cara al pueblo] se entiende igualmente y se fundamenta, las más de las veces, a partir del carácter comunitario. Entendida más profundamente, no se contrapone a la *celebratio versus Dominum* [la celebración de cara al Señor], sino que es igualmente *celebratio versus Dominum*; esa celebración *de cara al pueblo* expresa que Cristo está presente en medio del Pueblo de Dios reunido y que la celebración de la eucaristía, hablando con Agustín, es una celebración del *Christus totus*, es decir, una celebración de Cristo total, como Cabeza juntamente con los miembros de su cuerpo místico, que es la Iglesia**[79]**. En vez de levantar en este asunto una contienda innecesaria y hablar de una reforma de la reforma, sería mejor hablar de la necesaria profundización espiritual de la reforma.

Tal profundización necesaria atañe, sobre todo, al segundo pilar sobre el que está levantada la renovación litúrgica. En el fondo, este es incluso el primer pilar. Porque la constitución litúrgica parte de la comprensión de la liturgia como actualización del misterio pascual**[80]**. De este modo, asume una idea fundamental tanto de la teología patrística como de la más reciente teología de la liturgia**[81]** y entiende la liturgia, especialmente la liturgia de la eucaristía, como actualización [*Vergegenwärtigung*] sacramental de la *Pascua del Señor*, de la muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo, y como celebración anticipada de su definitiva venida en gloria. «Anunciamos tu muerte, Señor, proclamamos tu resurrección hasta que vengas en gloria». En la literatura especializada, el carácter de la eucaristía como misterio pascual ha sido bien recibido; en la conciencia media de las comunidades, en cambio, hasta ahora no ha penetrado totalmente. Se impone aquí todavía aún mistagogía para hacer valer el carácter pascual y festivo de cada celebración de la eucaristía.

Para celebrar la eucaristía como fiesta de la alegría, se precisa la conciencia de que toda celebración eucarística es una celebración pascual; toda eucaristía es un *Exsultet* pascual sobre la *felix culpa*, la feliz liberación y redención del peso de la culpa del mundo**[82]**. La salvación del mundo es, según Tomás de Aquino, el signo de la omnipotencia de Dios, más grande que la creación del cielo y de la tierra**[83]**. Así, toda celebración eucarística es un *Aleluya* cósmico sobre la revelación de la bienaventuranza íntima de Dios en nuestro mundo. Solo este carácter de misterio confiere a la eucaristía su fascinación; fascinación a la que solo podemos responder debidamente en un silencio arrobado ante el misterio y en actitud de adoración.

Alegría por la Palabra de Dios, que es para nosotros luz y vida, y alegría en la eucaristía como celebración de la nueva vida y de la nueva creación son las fuentes de nuestra alegría. En ellas nos encontramos con «Jesús, mi alegría», como «estrella matutina de la oscura noche, que llena al mundo de alegría» (GL 372). De este modo podemos entender a los mártires de Abitina, la entonces provincia de África Proconsular. Cuando en la persecución bajo el emperador Diocleciano se prohibió severísimamente la reunión dominical de los cristianos, ellos respondieron a sus acusadores: «No podemos vivir sin la Cena del Señor»**[84]**.

5

Dios, nuestro mejor amigo

Yo os llamo amigos

Todo lo que la Biblia y la tradición cristiana dicen de la relación del ser humano con Dios, como Padre suyo, de nuestra vocación a participar en la vida y en la bienaventuranza de Dios, parece tan alejado de nuestras expectativas y de nuestros sueños, aun los más atrevidos, que apenas podemos hacernos a la idea de que este mensaje apunta todavía más allá. La Biblia no solo habla de nuestra comunión con Dios, una comunión que nos llena de felicidad por la participación en la propia bienaventuranza de Dios; más allá de todo eso, habla de la amistad de Dios con nosotros, los humanos, y del ser humano con Dios[1].

Esto supera con mucho lo que en el mundo antiguo se tenía por posible. La amistad solo era originariamente pensable en el marco de la familia ampliada, del clan, del pueblo propio. Ya Platón, Aristóteles y, siguiéndoles a ellos, Cicerón van más allá. Según estos autores, la amistad se basa en la simpatía; presupone igualdad, estatus semejante y reciprocidad. Pero ¿cómo van a ser posibles la igualdad, el estatus similar y la reciprocidad entre Dios y los hombres? Por eso, en el ámbito extrabíblico existen, en el mejor de los casos, paralelos lejanos de la calificación bíblica de Dios como amigo del hombre.

La Biblia, por el contrario, ya desde los comienzos mismos de la historia de Dios con los hombres llama a Abrahán, primer padre en la fe, amigo de Dios (cf. 2 Cr 20,7; Is 41,8; Dn 3,35; Heb 11,8; Sant 2,23). De Moisés dice ya el Antiguo Testamento que Dios hablaba cara a cara con él, como los hombres hablan unos con otros (cf. Ex 33,11). Según el Libro de la Sabiduría, esta entra en las almas buenas de cada generación y va haciendo amigos de Dios y profetas (cf. Sab 7,27)

Luego, Jesús rompe drásticamente con las antiguas ideas sobre relaciones amistosas entre los seres humanos. No solo el parentesco de sangre, la pertenencia al mismo clan o al mismo pueblo pierden su importancia; ya no piensa, en absoluto, con categorías de igualdad de estatus o de reciprocidad. «Cuando des un banquete, invita a pobres, mancos, cojos y ciegos. Dichoso tú porque ellos no pueden pagarte, pero te pagarán cuando resuciten los justos» (Lc 14,13s). Con estas premisas, toda amistad calculada en términos de intereses o de partido queda superada. Jesús celebra convites alegres y festivos incluso con gente que entonces era considerada pecadora, a la que socialmente

se le hacía el vacío. Con ella celebra por anticipado el venidero reino de Dios (cf. Mt 9,10; Lc 5,29s; 15,2). Por eso fue descalificado como amigo de publicanos y pecadores (cf. Mt 11,19). Hace discípulo suyo al recaudador Leví (cf. Mc 2,13-17 y par.) y llama amigos suyos a todos sus apóstoles (cf. Lc 12,4).

En las parábolas de los perdidos y descarriados, sobre todo en la parábola del hijo pródigo, Jesús se defiende. Con esa parábola quiere decir: tal como se comporta en la parábola el padre misericordioso, así se comporta el Padre del cielo con los descarriados y perdidos, y así, exactamente, me comporto yo con ellos. Dios mismo es amigo de publicanos y pecadores, de los pobres, de los perdidos y condenados de esta tierra (cf. Lc 15). Dios se alegra más por un solo pecador que se convierte y hace penitencia que por noventa y nueve justos que creen que no necesitan convertirse (cf. Lc 15,7.10.32). En otra parábola habla de una persona que, en plena noche, llama en casa de un amigo suyo y le pide ayuda en una situación de urgente necesidad: ha llegado inesperadamente otro amigo y no tiene nada que ofrecerle (cf. Lc 11,5-8). Jesús quiere decir con esto: Dios es como un amigo al que se le puede pedir todo y del que se puede esperar incluso lo extraordinario. Dios es, por decirlo así, el mejor amigo del hombre, al que se puede pedir ayuda en cualquier apuro.

La designación de Dios como amigo supera el tratamiento familiar-infantil de Dios como «papá» [*abbá*] (cf. Mc 14,36), tratamiento al que Jesús nos invita cuando nos enseña a orar a Dios, «nuestro Padre» (cf. Mt 6,9; Lc 11,2). Este tratamiento en la oración marcó continuamente la práctica de la oración de la primitiva Iglesia y fue adoptado también por el apóstol Pablo (cf. Rom 8,15; Gal 4,6). Tratar a Dios de amigo supera todo eso. Significa que ante Dios no estamos como niños menores de edad, sino como amigos suyos que están emancipados y que pueden dirigirse a Dios en cualquier situación. A diferencia de lo que sucede con el hermano, al amigo lo puede escoger uno mismo. Si Dios, a nosotros que somos pecadores, nos llama sus amigos, tenemos derecho a considerarnos los elegidos de Dios.

De este modo, Lucas prepara las afirmaciones del Evangelio de Juan, en las que Jesús, después de la Última Cena, dice a sus apóstoles: a vosotros «ya no os llamo siervos… A vosotros os he llamado amigos» (Jn 15,15)**[2]**.

No debemos malinterpretar esta palabra precipitada y banalmente, como si Jesús, por así decirlo, se hubiera pasado de camaradería con nosotros. Tal equivocación queda excluida porque Jesús, en el mismo contexto, habla de Sí mismo como Señor (*Kýrios*) que ha escogido a los discípulos como amigos suyos. No hemos sido nosotros: ha sido Él el que nos ha elegido como amigos suyos (cf. Jn 15,13-16). Jesús cimienta esta amistad en el hecho de que Él ha iniciado a sus discípulos en su secreto más profundo y les ha comunicado todo lo que Él mismo ha recibido de su Padre. Así pues, la igualdad en la amistad se fundamenta en la participación en el secreto más íntimo de Jesús. Por medio de Él participamos de una relación con el Padre. Como Él es uno con el Padre, así nosotros en Él (cf. Jn 10,30; 17,11).

La fundamentación de la amistad va todavía más al fondo. Jesús ha hecho lo máximo que en la antigüedad se esperaba de un amigo. Ha entregado su vida por sus amigos:

«Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13)[3]. Sobre esta entrega de la vida habla el Evangelio de Juan también en otros pasajes (cf. Jn 10,11; 15,17s; 1 Jn 3,16). Con esto, detrás de la afirmación de la amistad está la idea ya formulada en el segundo libro de Isaías: la idea de la muerte sustitutoria, vicaria, de Jesús (cf. Is 15,12). Así, la idea de la amistad con Jesús nos lleva al centro mismo del mensaje neotestamentario de la muerte de Jesús por nosotros. No se trata, pues, de una amistad puramente emocional, sino de una amistad a ultranza. Esto tiene consecuencias para los apóstoles. Porque si la amistad de Jesús se muestra en la entrega de su vida, los discípulos tienen que ser también amigos entre sí y tienen que amarse unos a otros como Él los ha amado (cf. Jn 15,9s). Con toda esta seriedad extrema que llega hasta la entrega de la vida, la amistad con Jesús y la amistad de los discípulos entre sí se convierte en alegría consumada (cf. Jn 15,11).

En el testimonio de Juan, Jesús solo habla explícitamente de su amistad con sus discípulos y solo indirecta e implícitamente también de la amistad de los discípulos con Dios. Pero los Padres de la Iglesia interpretaron ya muy pronto este testimonio en el sentido de la amistad de Dios con nosotros y de nuestra amistad mutua[4]. Agustín es el primero en desarrollar una teoría de la amistad cristiana. En sus primeros escritos, al definir la amistad seguía aún las pautas de Cicerón y hablaba con palabras encendidas del círculo de amigos de Casiciaco como sintonía de aspiraciones[5]. En las *Confesiones* da un paso más y habla de una amistad en la que, por el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, estamos como amasados juntamente, aglutinados (cf. Rom 5,5)[6]. Es el Espíritu el que interiormente nos transforma y nos re-crea y de este modo hace posible la amistad[7]. Según Agustín, mediante esta amistad gratuitamente dada por Dios en el Espíritu Santo, se restablece la originaria amistad del paraíso entre Dios y los hombres[8].

No siervos, sino amigos

La presentación bíblica y patrística de la relación de Dios con los hombres –una presentación que revoluciona todo el pensamiento precedente– solo adquiere todo su verdadero alcance cuando la confrontamos no solo con el pensamiento antiguo sino también con el moderno. Para esto tenemos que confrontarla con el famoso capítulo que se encuentra en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y que lleva por título «Señorío y servidumbre»[9]. Este capítulo ha tenido, a favor y en contra, un enorme influjo histórico en los siglos XIX y XX. Su influjo va desde la filosofía social crítica de Karl Marx hasta la Escuela de Fráncfort y la filosofía posestructuralista francesa (J. Derrida, M. Foucault y otros); además de en la sociología, ha influido en una gran parte de la psicología y de la antropología modernas y ha dejado su sello en las teorías de la emancipación, tanto sociales como psicológicas, de los siglos XIX y XX.

En este capítulo, a Hegel le interesa la derivación de la autoconciencia humana a partir de la emancipación y de la liberación tanto de la autocomprensión como señor como de la autocomprensión como siervo. Hegel describe la relación señor-siervo como

una relación de mutua dependencia. El siervo es siervo en virtud de su impuesta subordinación al señor; sin embargo, también el estatus del señor depende del reconocimiento de su señorío por parte del siervo. El siervo tiene su identidad en virtud de su dominio sobre la naturaleza. Con esto, la relación de dominio se invierte: el siervo se convierte en señor, porque el señor depende del trabajo del siervo y de los productos de este. La autoconciencia del señor, lo mismo que la del esclavo, resulta, consecuentemente, de una lucha por el reconocimiento mutuo.

Con esta teoría de una relación asimétrica de reconocimiento entre amo y esclavo, Hegel puso sobre el tapete el tema de la liberación de las relaciones represivas de dominio. A esta dialéctica y a esta lucha por el reconocimiento de amo y esclavo, la Biblia contrapone la afirmación completamente distinta «vosotros sois mis amigos» (Jn 15,15) y debéis comportaros como amigos unos con otros. En la Biblia, la amistad no es el resultado de una lucha por el reconocimiento, sino de una decisión y elección gratuitas. Se desarrolla no en una lucha por la liberación de la dependencia, sino en el amor que se entrega a sí mismo y que llega hasta la entrega de la vida por el otro o por los otros. En la amistad no hay una lucha por el reconocimiento, sino un juego libre de amor. En ese amor, el amo se hace a sí mismo siervo y nos invita a llevar, como Él, la carga del otro, a cumplir en ello la ley de Cristo (cf. Gal 6,2) y a llegar a la alegría de ser cristiano**[10]**.

La amistad con Dios, corazón de la espiritualidad

Santo Tomás de Aquino hizo del mensaje bíblico de la amistad divina el punto central de su doctrina de la espiritualidad del cristiano**[11]**. En este punto enlazó con la distinción agustiniana entre dos formas de temor: el temor servil, al que «desaloja el amor» (1 Jn 4,18), y el temor puro, que permanece (cf. Sal 19,10). Este temor no nos convierte en siervos, sino en hijos que conocen la voluntad del Señor, la entienden y la cumplen de corazón con gusto por amor. Saben que es gracia del Señor que podamos sin más cumplir su voluntad y que por eso podemos clamar «*Abbá*, Padre» (cf. Rom 8,15).

Agustín relaciona las dos formas de amistad con la comparación de Pablo sobre los dos hijos de Abrahán: el hijo natural de la sierva, Agar, y el hijo de la promesa, Isaac, nacido de la libre, Sara. En el temor no servil sino puro, filial e infantil, no somos hijos de la esclava, sino de la libre (cf. Gal 4,31); en él tenemos la vida en la libertad de los hijos (y de las hijas) de Dios**[12]**. Esta amistad filial en la libertad de los hijos de Dios la amplía Agustín, en distintos grados de intensidad, a todos los seres humanos, cristianos o no cristianos. Ya en los escritos de madurez de su tiempo de obispo, la celebra al máximo como amistad en el bien, en la alegría y en la tribulación**[13]**.

Tomás de Aquino hizo suya la distinción de Agustín entre las dos clases de temor**[14]**. Lo importante que fue este tema para él lo manifiesta el hecho de que lo expone por primera vez con todo detalle no en la *Suma teológica*, sino ya en una de sus primeras obras, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo***[15]**. Ya allí dice que la amistad con Dios añade algo a la comunión en el amor: a saber, el tener conciencia de

ese amor, la libre elección del amado y, con ello, la reciprocidad del amor. Así, solo en la amistad llega el amor de Dios a ser amor plenamente consciente de sí mismo: la amistad es la forma más perfecta de amor.

En la *Suma teológica* desarrolla con amplitud estas ideas**[16]**. Allí expone Tomás que el amor de Dios no es solo amor-a-Dios, sino que, más allá de todo eso, es también amistad-con-Dios, reciprocidad del amor e intercambio recíproco de vida. La amistad consiste en un trato cordial recíproco del ser humano con Dios, un amor mutuo. Se puede también designar como *cariño de Dios.*

Esta amistad solo es posible por el don del Espíritu Santo y por participación en el mismo Espíritu**[17]**, que es alegría y júbilo *extático* en Dios y por eso produce gratuitamente alegría y júbilo**[18]**. El Espíritu Santo no excluye nuestra libertad; más bien la estimula y la mueve de tal manera que ella se mueva a sí misma**[19]**. En esta recíproca relación de amistad, el amor se adentra en sí mismo –se hace reflejamente consciente de sí– y afirma la amistad con una libertad promovida por el Espíritu. Esa libre aceptación, ese *sí*, don del Espíritu, a la satisfacción del más profundo anhelo del ser humano, es la alegría del cristiano; en ella, el ser humano, lleno de alegría, afirma a Dios y se afirma a sí mismo; se acepta a sí mismo lleno de alegría, como amado por Dios y plenificado por Dios**[20]**. La amistad con Dios es, de este modo, la gratuita realización de la profunda tendencia natural del ser humano a la felicidad consumada y de la bienaventuranza perfecta.

En este mundo, la felicidad es aún imperfecta. Todavía estamos en camino: en un camino en el que el amor tiene que crecer y madurar aún hasta llegar definitivamente a la meta en la patria eterna**[21]**. Pero como el amor ya ahora ama a Dios sobre todas las cosas, ya ahora puede desprenderse de todos los otros bienes. Esta pobreza, que se desposee a sí misma en el Espíritu Santo, proporciona gratuitamente, según la promesa del Sermón de la Montaña, bienaventuranza, felicidad**[22]**. En el lenguaje de las parábolas de Jesús: con grandísima alegría, la persona que ha encontrado un tesoro en el campo lo vende todo para hacerse con ese tesoro único (cf. Mt 13,44).

Con este elogio de la pobreza evangélica, Tomás revela también algo sobre sí mismo. Deja claro lo que en su juventud le movió, en contra de la decidida voluntad de su familia, a entrar en la orden mendicante de los dominicos**[23]**. Para él, la pobreza voluntaria es el primer peldaño para llegar hasta el amor perfecto (cf. Mt 19,21)**[24]**.

La orden mendicante de los dominicos era y es al mismo tiempo una orden de predicadores. La teología y la atención pastoral a los fieles, en especial la teología y la predicación, constituían un todo para el maestro medieval; consiguientemente, también para Tomás**[25]**. La felicidad de la amistad con Dios no era para él ningún deleite buscado en sí mismo, querido por sí mismo; no era un regodearse en la propia felicidad. El amor, también en este caso, es difusivo, desbordante: busca comunicar a otros la amistad personal con Dios. Y amistad significa también siempre amistad con los amigos del amigo**[26]**. Porque Dios ama a cada ser humano, la amistad con Dios desborda el espacio interior cristiano y eclesial y se extiende a todos los hombres y mujeres, incluso a los enemigos. Nunca puede ser exclusiva, sino siempre y solo inclusiva. El amor a

Dios y el amor al prójimo, hasta el amor al enemigo, son inseparables. No se puede amar a Dios, al que no se ve, sin amar al hermano o a la hermana a quien se ve (cf. 1 Jn 4,20). Sobre esto se volverá de nuevo detalladamente.

La oración, trato de amistad con Dios

La amistad quiere cuidado, busca cultivo. Esto sucede, sobre todo, en el diálogo entre los amigos. De manera especial, esto se aplica a la amistad con Dios. Tiene su manifestación en la oración[27]. La oración es el acto-raíz, el acto primordial, de toda religión y es expresión radical, primaria, del ser humano. Porque en la oración se expresa nuestro característico anhelo profundo de Dios; la oración es intérprete de nuestra honda querencia de Dios y, en consecuencia, de nuestro más profundo anhelo humano[28]. «Una cosa pido al Señor, es lo que busco: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida; contemplando la belleza del Señor, observando su templo» (Sal 27,4).

Aun cuando la oración es un acto humano radical y primario que se encuentra en todas las religiones de la humanidad, la oración y el poder-orar del cristiano son, ante todo, un don del Espíritu Santo (cf. Lc 11,13). Es el Espíritu el que nos despierta de nuestra pereza y de nuestra modorra, el que nos anima a salir de nuestro derrotismo y nos da alas para traspasar nuestras fronteras hacia el Dios para quien todo es posible (cf. Mc 9,23). Solo en el Espíritu Santo podemos permitirnos y aventurarnos a tratar a Dios como Padre (cf. Rom 8,14-16; Gal 4,6). Así, orar es expresión de libertad y de franqueza cristiana.

La oración eleva al ser humano a Dios; el ser humano es elevado, en cierto modo, por encima de sí mismo, traspasa su propia finitud, su caducidad y su fuerza de gravedad; deja tras de sí todo el desconsuelo y toda la desesperanza de la acedia, respira esperanza; tal vez, esperanza contra toda humana esperanza. El que ora recuerda su verdadera dignidad como imagen, más aún, como amigo de Dios. Él sabe: «Existe Alguien que te ve y te oye, aun cuando tal vez nadie más te escuche». Más: antes de que expongamos nuestra necesidad, Él ya está al tanto de ella (cf. Is 65,24; Mt 6,6). No oramos para influir sobre Dios, sino para que se haga su voluntad y vengan a nosotros el reino de Dios y su justicia (cf. Mt 6,10)[29].

En la oración tenemos que arrodillarnos y postrarnos ante el Dios santo. Como amigos suyos, podemos también estar de pie ante Él. Cuando el profeta Elías cree que ha sido abandonado y, lleno de angustia, se arrastra a una cueva, se le dice: «¡Sal y ponte de pie… ante el Señor!» (1 Re 19,11). Así, la oración es diálogo con Dios. Teresa de Jesús dice de la oración que es un trato de amistad con Dios. «No es otra cosa la oración, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama»[30]. La oración es una conversación como con un amigo con el que podemos comentar y consultarlo todo.

Jesús mismo era un hombre de oración. Toda su vida estuvo enmarcada en oración e impregnada de oración. La oración era la fuente de la que vivía. Una y otra vez, sobre todo ante decisiones difíciles, se retiraba para estar a solas y orando y en intercambio con

su Padre. La oración era la fuente de la que vivía (cf. Mc 1,35 y par.; 14,32.42 par.; Lc 3,21; 5,16; 9,18). Él nos enseñó *que* tenemos que orar y *cómo* tenemos que hacerlo y nos legó el padrenuestro como oración fundamental del cristiano, en la que, con toda confianza, podemos tratar de Tú a Dios y podemos dirigirnos a Él como Padre nuestro (cf. Mt 6,5-15; Lc 11,2-4). Jesús nos asegura que todo lo que en cualquier momento pidamos en su nombre nos lo concederá (cf. Mt 7,7s; Mc 11,24; Lc 11,9; Jn 14,23s; 15,7; 16,24).

Pedir en el nombre de Jesús significa también orar en el espíritu de Jesús. En el espíritu de Jesús solo podemos orar por otros, nunca podemos orar en contra de otros, y mucho menos maldecirlos. El Antiguo Testamento, es verdad, tiene salmos de maldición o imprecación; necesitan una interpretación cristiana. Se pueden entender como una apelación a la santidad de Dios, que resiste a los poderes del mal. En relación con personas concretas, en cambio, solo podemos orar en el espíritu de Jesús, orando como Él oró: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23,24; cf. Hch 7,60).

Hoy a muchos les resulta difícil orar. También los primeros discípulos le pidieron: «Señor, enséñanos a orar» (Lc 11,1). Jesús dejó bien claro que para orar no es necesario decir muchas y grandilocuentes palabras. Por supuesto, nunca debemos hacer de la oración un espectáculo (cf. Mt 6,5-8). Dios sabe lo que necesitamos ya antes de que se lo pidamos. Él tiene el oído junto a nuestro corazón (san Agustín). Por lo mismo, la oración puede ser una única palabra o una breve frase: «Querido Dios, gracias por este nuevo día, por este buen encuentro, por esta bella experiencia, por tu compañía en el día de hoy…» o «Buen Dios, te ruego, ayúdame, perdóname, ayuda a mi amigo…». A esto se llama jaculatoria. En situaciones difíciles, sin embargo, con frecuencia no nos vienen las palabras adecuadas. Por eso, es bueno saber de memoria algunas oraciones: tener una reserva, por así decirlo. Naturalmente, entre estas, en primer lugar, está el padrenuestro, que Jesús nos enseñó (cf. Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). Puede ayudar también un salmo:

> «El Señor es mi pastor: nada me falta.
> Aunque camine por cañadas oscuras,
> nada temo: tú vas conmigo;
> tu vara y tu cayado me sosiegan» (Sal 23,1-4).

Podemos inspirarnos también en el gran tesoro de oración de los santos, que fueron siempre grandes hombres y mujeres de oración, y aprender de ellos a orar.

La posibilidad de leer la Sagrada Escritura, orándola y meditándola, ya la hemos considerado**[31]**. La Biblia, en el fondo, es el más importante libro de oración. La lectura orante de la Sagrada Escritura se practica en la misma Sagrada Escritura y por una larga tradición, y el Concilio Vaticano II nos la ha recomendado de nuevo insistentemente. Sucede de este modo que, orando, se hace que los profetas o Jesús mismo hablen no al pueblo o a los discípulos de entonces, sino a uno mismo y a nosotros hoy, y luego, en oración de reflexión y de meditación, se busca dar una respuesta personal. De este modo, el encuentro y el diálogo de entonces se convierte en un diálogo de corazón a corazón hoy.

Lo mismo que no necesitamos decir muchas y pomposas palabras, tampoco está prescrita ninguna postura o actitud especial. Uno puede orar quieto de pie, paseando, sentado, recostado, así como de rodillas; con las manos levantadas, al igual que con las manos plegadas; también durante el trabajo o cuando uno ha de acudir a algún lugar y tiene que estar esperando, en vez de mirar al cielo o pensar en las musarañas puede orar en silencio. La oración de Jesús, de la Iglesia oriental, aclimatada posteriormente también entre nosotros, o un misterio del rosario, pueden servir de ayuda. Puesto que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, hay actitudes y posturas que nos ayudan a orar: expresan adecuadamente la actitud interior, con lo que apoyan y refuerzan la oración interior. Incluso ante un amigo, uno no puede comportarse a la buena de Dios: es preciso guardar ciertas formas. Hoy, cuando lo informal se generalizado tanto, tenemos que aprender de nuevo los gestos y las actitudes litúrgicas: cómo estar de pie, moverse, arrodillarse o postrarse, oír y reflexionar sentados, levantar las manos…, pero también cantar, aplaudir y bailar**[32]**. Una ayuda es tener tiempos fijos de oración en los que nos reservemos lugares y tiempos para estar en silencio ante Dios.

Finalmente, la oración puede ser también un diálogo interior, sin palabras: un estar pacíficamente, silenciosamente, ante Dios, pasar un rato en su presencia, tomar conciencia de que Dios está ahí, me mira, me ama, y que estoy protegido en Él. Esto se puede hacer en cualquier sitio: en casa, en un banco solitario al aire libre, oyendo música y en otras partes. Da buen resultado, especialmente en una tranquila visita privada a una iglesia o a una capilla, cuando uno va de camino, arrodillado delante del sagrario donde el Señor está presente en persona y me espera para mimarme con su amor. Igualmente, puede ayudar estar de pie meditando ante una cruz o un icono, o arrodillarse y en ese momento interiorizar: sí, en efecto, este es nuestro Dios. Él ha hecho esto por mí. No me es lejano; Él sufre conmigo.

En esos momentos nos puede venir a la mente aquella imagen de cuando Bernardo de Claraval se arrodilla al pie de la cruz y Jesús, desde la cruz, inclinándose, lo estrecha entre ambos brazos. Pienso sobre todo en el conocido *Christusminne* de finales de la Edad Media, que se encuentra en el antiguo monasterio de religiosas cistercienses, en Heiligkreuztal, en mi tierra de la Alta Suabia. La imagen representa cómo el discípulo amado se reclina sobre el corazón de Jesús (cf. Jn 13,23). Del oro de la túnica de Jesús, signo de su divinidad, redunda algo sobre la túnica del discípulo y parece dorarlo también a él. Jesús le tiende la mano, pero no retiene fijamente la mano del discípulo: más bien, lo deja libre. De ese modo, la representación expresa una profunda connivencia interior; sobre esa representación se proyectan una calma profunda y una profunda paz.

Es claro que no debemos recargar la oración con excesivas expectativas sentimentales, como si cada vez que oramos tuviera que sobrevenirnos un estremecimiento sagrado, una desbordante consolación, una iluminación interior o una profunda sacudida íntima. Tales experiencias se nos pueden comunicar. Pero no las deberíamos buscar ni, por supuesto, en modo alguno, provocar mediante ritos o técnicas, intentando ponernos en trance o dejándonos manipular. Esto es ya contrario a cualquier diálogo normal amistoso. En el fondo de esa búsqueda o, muchas veces, del ansia de tales experiencias «piadosas», subyace no el amor a Dios, sino el amor y la búsqueda de uno mismo y, con ello, la falta de un amor desinteresado. Precisamente los grandes místicos y maestros de

oración supieron que en la oración hay momentos de sequedad, de aridez, de vacío, de desierto, de abandono. Y, por cierto, también dijeron que precisamente esos eran momentos de maduración interior y de crecimiento en el amor, en los que Dios estaba a su lado como oculto en una nube. No sin motivo en la Sagrada Escritura la nube es el signo de la misteriosa presencia de Dios en la peregrinación del pueblo por el desierto (cf. Ex 14,20; 16,10, entre otros).

Sobre las formas místicas de oración, poco es lo que se puede decir en este contexto. La mística no es devoción para unos pocos «selectos» y tampoco se la puede describir a base de fenómenos caracterizados como místicos. Más bien, la mística se debe entender como una forma interiorizada de la vida normal de fe. Es el darse cuenta y tomar conciencia de la inmediata presencia de Dios y, en este sentido, un percatarse de Dios. En el fondo, es parte de una vida cristiana más intensa. Al mismo tiempo, es un camino por el que uno es llevado y que puede tener diversos estadios y escalones de intensidad**[33]**. En este sentido hay que entender la conocida afirmación de Karl Rahner: «El cristiano del mañana será un místico: alguien que ha experimentado algo»**[34]**.

Orar significa ponerse delante de Dios y, ante Él, poner en palabras la propia vida, así como la situación del mundo. La oración, por lo tanto, puede, según la situación, tener uno u otro contenido: lo mismo puede ser oración de alabanza y de acción de gracias que oración de petición. Con frecuencia, nos acordamos de Dios únicamente cuando estamos en un apuro, y entonces nos olvidamos de darle gracias… simplemente por existir y poder estar presentes ante Él, porque nos acoge y nos ama, porque Él está ahí y nos oye, porque nos acompaña en nuestra vida y nos protege. Nuestra oración de petición requiere todo esto. Porque a Dios solo le podemos pedir de una manera razonable si le reconocemos como Padre y como Señor, todo bondad, del mundo y de nuestra vida, y le adoramos como a nuestro Creador y Redentor.

Muchos salmos son cantos de alabanza y de acción de gracias. «Alaba, alma mía, al Señor; alabaré al Señor mientras viva, tañeré para mi Dios mientras exista. No confiéis en los nobles, en un hombre que no puede salvarse… Dichoso a quien auxilia el Dios de Jacob, su esperanza es el Señor su Dios, que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos; que mantiene su fidelidad perpetuamente» (Sal 146,1-6). «Nuestro Dios merece una alabanza armoniosa» (Sal 147,1). En este momento, el que ora con salmos de creación se puede como erigir en director del coro del canto de alabanza de toda la creación (cf. en especial Sal 148). «Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias, porque grande es tu gloria»: así decimos o cantamos en el *Gloria* de la misa.

No siempre está uno para dar saltos de alegría; muchas veces, más bien, le vienen a uno ganas de llorar y de gemir. En cualquier situación, Dios nos escucha. Como amigos de Dios, podemos en cualquier momento desahogar nuestro corazón ante Él: lo mismo nuestra alegría y nuestro júbilo que nuestra pena y nuestro sufrimiento. La oración de petición presupone la oración de acción de gracias; es la hora en la que se ponen a prueba, a un tiempo, la fe y la oración. Porque en la oración de petición tomamos muy en serio la fe en que para Dios nada hay imposible y la omnipotencia de su amor. «Todo es posible para quien cree» (Mc 9,23). En el padrenuestro, Jesús nos indica qué es lo que debemos pedir. En primer lugar, la petición debe girar en torno a la manifestación de su

gloria, la venida de su reino y de su justicia. Luego podemos pedir igualmente el pan de cada día y las cosas cotidianas que necesitamos. En la petición no debemos pensar solamente en nosotros, sino también pedir por todas las personas que tienen necesidad en el cuerpo o en el espíritu; igualmente por las autoridades, para que nos gobiernen bien y con justicia (cf. 1 Tim 2,1s).

Evidentemente, la respuesta no es una especie de contestación telefónica, ni la oración de petición activa en modo alguno una especie de mecanismo automático. Puede haber momentos maravillosos en que nuestra oración sea escuchada, y se nos han atestiguado fehacientemente muchos de ellos. Claro está que hay que ponerse en guardia contra la credulidad y todo tipo de prurito milagrero. También Dios puede darnos más de lo que pedimos y podemos imaginar (cf. Ef 3,20s). Aun cuando los deseos de nuestra oración no se realicen inmediatamente, la oración puede resultar ser una fuerza y una fuente de energía. Puede transformarnos. Ante los ojos de Dios cae luz sobre nuestro corazón; también allí donde todavía queda mucha oscuridad. La oración hace que caiga luz sobre lo que está reprimido y nos lleva a un autoconocimiento mejor y más humilde y, al mismo tiempo, nos dice que podemos aceptarnos con todas nuestras limitaciones, como Dios nos acepta en su misericordia sin fin. De esa manera, la oración crea en nosotros un espacio y una atmósfera en los que pueden madurar buenos pensamientos y decisiones, en los que pueden abrírsenos los ojos y desbloquearse caminos. A veces, nuestras peticiones hasta pueden ser tontorronas, porque no sabemos lo que realmente necesitamos. «Dios es Dios, que muchas veces no da lo que queremos para darnos lo que debemos querer» (san Agustín).

La oración de súplica puede subir de tono hasta llegar a la queja. Los Salmos de lamentación (cf. Sal 22; 38; 44; 59; 60; 69; 74; 79, entre otros) o las cinco Lamentaciones del profeta Jeremías, que son parte de la liturgia del Viernes Santo, muestran que ante Dios podemos quejarnos y decir sinceramente lo que nos duele y dónde nos duele: ¿por qué me sucede esto a mí?; ¿por qué no me ayudas?; ¿por qué permites todo esto? El mismo Jesús oró en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 22,2, según Sal 22,2). Muchas veces nos faltan hasta las palabras o sentimos, como el paciente Job, que no nos es posible litigar con Dios y que, sencillamente, tenemos que callarnos y guardar silencio (cf. Job 42). En una pena muy grande, la única manera posible de orar es, las más de las veces, estarse quieto en silencio ante Dios. Aun en los momentos en que soportamos el dolor en silencio ante el inescrutable misterio de Dios, esto nos consolará interiormente y, aun en la pena, nos dará paz interna y honda alegría interior.

Los Salmos muestran cómo la lamentación se puede transformar en agradecimiento y alegría. La prueba más palmaria la tenemos en el Salmo 22, de lamento y de queja, que Jesús oró en la cruz. El salmo comienza: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» y termina con una exaltación: «Contaré tu fama a mis hermanos, en plena asamblea te alabaré… Mi descendencia contará quién es a la generación venidera; le anunciará su justicia al pueblo que ha de nacer: Así actuó el Señor» (Sal 22,23.31s). Lo mismo dice el Salmo penitencial 43, que antiguamente se rezaba como oración ante el

altar, al comienzo de la celebración de la misa. El salmo comienza: «¿Por qué voy andando sombrío?» y concluye luego: «Me acercaré al altar de Dios, al Dios de mi gozo y alegría. Te daré gracias al son de la cítara, Dios, Dios mío» (Sal 43,2.4).

El fruto de la oración y, muchas veces, el hecho de que la oración ha sido escuchada, se muestra en que precisamente en situaciones difíciles, humanamente, en apariencia, sin salida, Dios nos concede en la oración serenidad, calma y paz interior, fuerza íntima, nuevo ánimo y nueva alegría. Hace que maduren en nosotros ideas nuevas y buenas decisiones. Hay muchos testimonios de personas que nos dicen que, en situaciones aparentemente sin salida, la oración les dio ánimo y fuerza para aguantar.

Con todo esto, quedan convictos de mentira todos los reproches que creen y dicen que orar es solo una coartada, un autoengaño y un autofraude, incluso una fuga del mundo, que escurre el bulto a la acción y al trabajo. Es verdad que la oración no es ningún sustitutivo de una actividad responsable allí donde esta es posible. No es ningún sustitutivo; sí, en cambio, un acicate para obrar y una fuente de energía al actuar. Oración y responsabilidad por el mundo no son ninguna contradicción. «Ora et labora» (ora y trabaja): así se resume frecuentemente la intención básica de la Regla monacal de Benito de Nursia. Efectivamente, «ora et labora» fue la actitud fundamental de los monjes; una actitud que puso los cimientos del devenir de Europa tras el caos de las invasiones de los bárbaros.

Lo que es válido respecto a la configuración del mundo vale también análogamente para la Iglesia y su renovación. Las reformas efectivas y fructuosas proceden de una renovación espiritual y de la oración**[35]**. Muchos patinazos y tristezas en la Iglesia se pueden también superar en la oración. En vez de dar rienda suelta a muchos malos humores –con frecuencia, objetivamente justificados– en la Iglesia y sobre la Iglesia, tonifica rezar por la Iglesia y por los responsables de la Iglesia. En cualquier caso, a mí mismo, ante una crítica a veces despiadada, me ha hecho bien no devolver inmediatamente el golpe sino hacer una breve oración por el que lanza la crítica. Esto me ha ayudado a no amargarme el corazón, a no perder la calma y la paz e incluso el buen humor. La oración vence también la frustración eclesial y la transforma en alegría. También y especialmente en la Iglesia, de supuestos enemigos, puede la oración hacer amigos y causar alegría.

Hospitalidad cristiana

La fe y la oración tienen que actuar en el amor. No basta con decir simplemente a Jesús «Señor, Señor» (cf. Mt 7,21). Tendremos, más bien, que preguntarnos: Señor, ¿te hemos visto en nuestro hermano? (cf. Mt 25,37.44). ¿Nos hemos ganado amigos con el dinero sucio? (cf. Lc 16,9). El mandamiento del amor al prójimo tiene muchos aspectos que se enumeran en las obras de misericordia, las corporales y las espirituales**[36]**. En este contexto solo se va a llamar la atención sobre un aspecto fundamental: la hospitalidad. Para el Antiguo y el Nuevo Testamento y para la Iglesia primitiva era fundamental; hoy, a la vista de las consecuencias de la globalización en la migración universal, es de gran

importancia actual.

En el mundo antiguo nos encontramos con un cuadro contradictorio**[37]**. En las primeras culturas míticas, ante el extranjero se mostraba miedo y rechazo; se temía que pudiera traer al grupo social extrañas fuerzas mágicas, creadoras de desgracias, mancillarlo y contaminarlo. Por eso, durante mucho tiempo el significado de las palabras latinas *hospes* (huésped) y *hostis* (enemigo), se confundió e intercambió. Son los mismos sentimientos imprecisos de miedo que muchos, aunque en este campo se las dan de muy ilustrados, vuelven a esgrimir hoy. Junto a esto, había también entonces consideraciones utilitaristas: que se debía tratar amistosamente a los extraños porque, de lo contrario, había que temer la venganza de los pueblos extranjeros. El comercio, sobre todo, fue, desde muy antiguo, un motivo para tener en alto aprecio este principio de reciprocidad. Hoy no hemos avanzado mucho en este aspecto.

Diferente era la situación en Egipto y entre los beduinos. En el desierto, cada uno depende inevitablemente del otro. Por eso, entre los beduinos estaba en vigor la hospitalidad no solo como un deber naturalmente evidente: se contaba entre las virtudes capitales del hombre honrado, cosa que en el islam arábigo se mantiene en vigor hasta hoy. En el mundo de Homero, la hospitalidad pertenece a la ética de la alta nobleza. Igualmente, en el mundo clásico grecorromano la filantropía y la hospitalidad generosa forman parte del generoso estilo de vida del hombre libre; su violación se tiene por abominable.

En Israel y en el judaísmo, la distinción entre miembros del Pueblo de la Alianza y extranjeros era corriente**[38]**, pero unos y otros vivían en las viejas tradiciones apacibles de Egipto. Abrahán halló entre los hititas una amistosa acogida para encontrar una tumba tras la muerte de su esposa Sara (cf. Gn 23). Los hijos de Jacob y hermanos de José, el que en Egipto había ascendido de esclavo a mayordomo de palacio, hallaron acogida hospitalaria en Egipto durante la hambruna de su propia tierra (cf. Gn 42ss). El recuerdo de que los israelitas habían vivido en Egipto como extranjeros constituyó más tarde un fuerte motivo para la hospitalaria configuración de las leyes israelitas de extranjería (cf. Dt 16,12; 24,18, entre otros). Israel siguió siendo consciente de que era solo un huésped, un forastero, como todos sus padres (cf. Sal 39,13) El gran modelo de hospitalidad fue Abrahán, que bajo la encina de Mambré saludó a los tres forasteros y les dispensó con gran generosidad servicios amistosos (cf. Gn 18). Igualmente sirvió de modelo la viuda de Sarepta, que obsequió al profeta Elías con lo último que tenía (cf. 1 Re 17,8-16).

Es verdad que los escritos sapienciales, basándose en la experiencia de la vida, piden cautela a la hora de acoger forasteros y avisan de los peligros de tener que convivir en casas extrañas (cf. Eclo 11,29.34; 29,22-28). En tiempo posterior se llegó incluso a limitaciones, a enemistades y al odio contra otros pueblos. Sin embargo, los cumplidores piadosos de la Ley se atuvieron a las antiguas reglas. La comunidad de los esenios, por encima y más allá de las reglas tradicionales, conoció incluso la comunidad de bienes, y de ese modo se convirtió en modelo de las posteriores comunidades monacales cristianas.

El Nuevo Testamento sigue, con su aprecio de la hospitalidad, esa grande y larga tradición y, al mismo tiempo, la supera**[39]**. La hospitalidad entra en el mandamiento del amor al prójimo, el cual está indisolublemente unido al mandamiento del amor a Dios (cf. Mt 22,36-39 y par.). En el gran discurso sobre el juicio final (cf. Mt 25,31-46), la hospitalidad no es para Jesús una simple cuestión de sim-patía o de com-pasión: tiene, más bien, una dimensión realmente mística. En el forastero sin techo, que busca una habitación, nos sale al encuentro el mismo Jesús: el forastero es una encarnación de

Cristo. «Fui forastero y me acogisteis», dice Jesús a personas que se tenían por justas y preguntaban qué significa «lo que hicisteis por uno de estos mis más pequeños hermanos, por mí lo hicisteis» (Mt 25,40). El encuentro con el extraño es una oportunidad de encuentro con Cristo. Se puede hablar abiertamente de una profecía del forastero y de una espiritualidad no de ojos cerrados, sino de ojos abiertos, la cual reconoce en la necesidad del otro a Cristo (J. B. Metz)**[40]**. Pecar contra el mandamiento de acoger al forastero significa cerrarse las puertas del cielo y ser reo del infierno (cf. Mt 25,46).

Las exhortaciones de Jesús a la hospitalidad han tenido clara repercusión en muchos pasajes del Nuevo Testamento (cf. Rom 12,13; Heb 13,2; 1 Pe 4,9; 1 Tim 5,10). Puesto que la pertenencia al pueblo ya no tenía en el Nuevo Testamento ninguna importancia decisiva, la hospitalidad sobrepasó con mucho a los miembros de la familia, a los amigos y a los conciudadanos. Fue importante, sobre todo, para la actividad misionera de la joven Iglesia. Jesús dice a sus discípulos, a propósito de la acogida a los mensajeros del Evangelio: «El que a vosotros acoge, a mí me acoge, y el que me acoge a mí, acoge al que me ha enviado» (Mt 10,40; Lc 10,16; Jn 13,20). De este modo, la hospitalidad desempeñó, para la misión de la joven Iglesia, un importante papel. De la importancia que tuvo para los viajes misioneros de Pablo ya hemos hablado. De Pedro se puede decir otro tanto (cf. Hch 9,32; 10,23.32.48).

Los primeros testimonios cristianos sobre la hospitalidad con los extranjeros son, tanto por el número como por el contenido, abrumadores**[41]**. Basten solo unas cuantas citas. Ignacio de Antioquía refiere, ciudad por ciudad, la hospitalidad que experimentó en Siria (cf. *Ad Rom* 9, 3). Clemente de Alejandría: «Has visto a tu hermano, has visto a tu Dios» (*Strom*. 1, 94, 5). La hospitalidad es un tema central en Basilio, Gregorio Nacianceno, Crisóstomo. Gregorio Nacianceno: «Honra del Creador es amar al ser humano; la honra de aquel que se hizo a sí mismo pordiosero es la asistencia a los pordioseros. Amante de la hospitalidad es el que sigue siendo consciente de ser él mismo un huésped» (*Poemica dogmatica et moralia* 4, 164-166). Ambrosio piensa para este caso en una excepción a la prohibición de enajenar bienes de la Iglesia: «El oro de la Iglesia no está para tenerlo atesorado, sino para mitigar la necesidad de los necesitados» (*De officiis* 86). Con ello se convierte en modelo para Agustín (*Confessiones* 6, 3, 3). Agustín: «El forastero al que acogemos es nuestro compañero de viaje, porque en la tierra nosotros todos somos solo peregrinos. Un cristiano es aquel que reconoce que, aun en su propia casa y en su propia patria, es un extranjero» (Sermón 111, 2, 2).

La hospitalidad fue distintivo del monacato desde sus más tempranos comienzos. Las minuciosas reglas que Benito establece en su Regla monacal para la acogida y agasajo de los huéspedes están dentro de una larga tradición del monacato y afectan a su núcleo más íntimo. Esto se aplica en especial a la conocida sentencia «A todos los huéspedes que vienen al monasterio hay que recibirlos como a Cristo» (cap. 53)**[42]**. Conocido es, finalmente, cómo el joven Martín, procedente de Hungría (hoy Szombathely), posteriormente obispo de Tours, pero entonces todavía catecúmeno, comparte a las puertas de Amiens la mitad de su capa con un mendigo, helado de frío, y cómo la noche siguiente se le aparece Cristo vestido con el manto que había regalado al pordiosero**[43]**.

Hospitalidad es una palabra clave de la Biblia y originalísima tradición de lo que se denomina Occidente cristiano. Por eso, quien predica hostilidad hacia el extranjero y aislacionismo para salvar al Occidente cristiano no sabe lo que dice ni de qué habla. En realidad, se constituye en enterrador del Occidente. La cultura de la bienvenida, a la que se entregan muchos cristianos –católicos, evangélicos y ortodoxos–, es expresión de la verdadera tradición y cultura occidentales. Nadie tiene que desacreditarla encima por ingenua. La migración afecta hoy universalmente a muchos millones de personas en todo el mundo. Esto es para los cristianos un reto con el que se tienen que enfrentar y, al mismo tiempo, un don para reencontrar en esta situación a Dios y a Jesús, al que hemos olvidado en demasía.

Las afirmaciones de la Biblia y de la tradición eclesial tienen todavía hoy validez

para los cristianos y para la Iglesia. Cristianos e Iglesia tienen que inspirarse en esa convicción suya también en su praxis política, y aportarla militantemente a la vida social. Pero, con sentido realista, tienen que ver que la convicción de la fe cristiana no se puede trasladar al pie de la letra a una sociedad pluralista y a un Estado secular. Tarea del Estado secular es, inspirado por la visión cristiana, encontrar con responsabilidad autónoma e intransferible soluciones prudentes y meditadas, dignas del ser humano: soluciones que sean justas y equitativas, aceptables y soportables por todas las partes. En una situación globalizada, en la que la migración de muchos millones de seres humanos forma parte de los «signos de los tiempos», no podrá haber una solución total a corto plazo; solo podemos hacer lo que nos es posible hoy y en nuestra situación. Pero tendríamos que tomar conciencia de que el juicio de la historia y, no en último término, el veredicto del juicio final sobre Europa y sobre nosotros, los europeos cristianos de hoy, dependerán de la buena voluntad o del rechazo de soluciones humanamente dignas y cristianamente inspiradas.

6

Vosotros, amigos de Dios todos juntos

La alegría de ser Iglesia de Jesucristo

Como amigos de Dios, estamos personalmente ante Dios, pero nunca estamos solos ante Él. El escritor eclesiástico Tertuliano lo formuló breve y densamente, con toda precisión: «Un cristiano solo no es ningún cristiano»[1]. La amistad con Jesús y a través de Jesús, con Dios, incluye la amistad de los amigos de Dios entre sí. A sus palabras «Vosotros sois mis amigos», antepone estas otras: «Permaneced en mi amor», y añade: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,9.12).

El ser cristiano y el ser Iglesia no se fundan en las relaciones amistosas entre cristianos ni en su agrupación. Se basan en la común llamada de Jesucristo, en la entrega de su vida por «muchos», así como en el hecho de que, por el único bautismo «en Cristo», hemos sido incorporados a su cuerpo, la Iglesia, y participamos conjuntamente, en el Espíritu Santo, de la vida de Dios (cf. 1 Cor 12,13). La Iglesia, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, ha sido instituida mediante la muerte y resurrección de Jesucristo y mediante el envío del Espíritu, y, en este sentido, es institución de Jesucristo[2].

La Iglesia no es ninguna institución muerta, en el sentido de una realidad previamente dada, fija y acabada, y de un aparato administrado por el clero; como institución es, al mismo tiempo, sacramento, esto es, signo e instrumento del Espíritu Santo: Él es como el alma, es decir, el principio de la vida de la Iglesia[3]. El Espíritu de Dios se comunica a todos los miembros de la Iglesia en el bautismo y en su perfeccionamiento, la confirmación. Por eso, todos están llamados y equipados para ser miembros vivos de la Iglesia y para con-llevar y con-figurar juntamente su vida. Por eso, creer en la Iglesia significa creer en el Espíritu Santo en la Iglesia[4]. En este sentido debemos ampliar la ya citada expresión de Agustín sobre la fe: creer en Dios («credere in Deum») y creer a Dios («credere Deo»), así como hacer, en fe enamorada, el camino hacia Dios («in Deum ire»), significa al mismo tiempo ser incorporados a los miembros del Cuerpo de Cristo, lleno de Espíritu Santo («membris suis incorporari»)[5].

De este modo, la Iglesia es, por un lado, institución que le viene dada al creyente individual: no se puede estar inventando la Iglesia a cada momento. Como estamos convencidos de que el Espíritu Santo está, hoy, actuando en la Iglesia, de la misma manera tenemos que estar convencidos de que, en el pasado, estuvo igualmente actuando

en ella. Ambas cosas juntas significan que la Iglesia nos viene dada [*vor-gegeben*] (es un *praevium*) y al mismo tiempo nos está encomendada [*auf-gegeben*] (es una tarea, una *misión*). Es institución y vida**[6]**. Si solo fuera institución, terminaría por convertirse en un esqueleto rígido, muerto; si solo fuera vida, sería algo in-forme, a-morfo, y terminaría por descomponerse y disgregarse. Como institución informada (animada) por el Espíritu, es concierto de ambos elementos, dirigido por el Espíritu de Dios, o, como se dice hoy en día, es Iglesia de(sde) arriba e Iglesia de(sde) abajo. El concierto de ambos elementos no se puede controlar o manipular ni institucionalmente ni –por decirlo así– en función de la base popular**[7]**. La identidad de la Iglesia a lo largo de los tiempos (diacrónicamente), lo mismo que en cada tiempo singular (sincrónicamente), es, en último término, obra del Espíritu Santo, prometido a la Iglesia hasta el final del tiempo y que de hecho actúa en ella.

La Carta a los Efesios, en un estilo auténticamente hímnico, expresa la alegría por este carácter de miembros de la Iglesia, como fruto de la redención y obra del Espíritu Santo: «¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo!, quien por medio del Mesías nos bendijo con toda clase de bendiciones espirituales del cielo. Por él nos eligió, antes de la creación del mundo, para que por el amor fuéramos consagrados e irreprochables en su presencia. Por Jesucristo, según el designio de su voluntad nos predestinó a ser sus hijos adoptivos de modo que redunde en alabanza de la gloriosa gracia que nos otorgó por medio del Predilecto. Por él, por medio de su sangre, obtenemos el rescate, el perdón de los pecados. Según la riqueza de su gracia derrochó en nosotros toda clase de sabiduría y prudencia, dándonos a conocer su secreto designio, establecido de antemano por decisión suya, que se había de realizar en el Mesías al cumplirse el tiempo: que el universo, lo celeste y lo terrestre, alcanzaran su unidad en el Mesías. Por medio de él y tal como lo había establecido el que ejecuta todo según su libre decisión, nos había predestinado a ser herederos de modo que nosotros, los que ya esperábamos en el Mesías, fuéramos la alabanza de su gloria. Por él, también vosotros, al escuchar el mensaje de la verdad, la Buena Noticia de vuestra salvación, creísteis en él y fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido, quien es prenda de nuestra herencia, del rescate de su posesión: para alabanza de su gloria» (Ef 1,3-14).

De forma parecida se dice en la Carta a los Colosenses: «Que con alegría deis gracias al Padre que os capacitó para compartir la suerte de los consagrados en el reino de la luz; que os arrancó del poder de las tinieblas y os trasladó al reino de su Hijo querido. Por el cual obtenemos el rescate, el perdón de los pecados» (Col 1,12-14).

Toda la Primera Carta de Pedro es una catequesis bautismal e interpreta lo que significa ser recibido en la Iglesia. Conocido es, sobre todo, el segundo capítulo, en el que se habla de la Iglesia como pueblo de Dios y del sacerdocio común de todos los bautizados: «También vosotros, como piedras vivas, entráis en la construcción de un templo espiritual y formáis un sacerdocio santo, que ofrece sacrificios espirituales, aceptables a Dios por medio de Jesucristo… Pero vosotros sois *raza escogida, sacerdocio real, nación santa y pueblo adquirido para que proclame las proezas* del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz. Los que un tiempo erais No-pueblo, ahora sois pueblo de Dios, los No-compadecidos ahora sois compadecidos» (1 Pe 2,5-10).

Para Pablo, sus comunidades son una fuente de alegría. Son su alegría y su corona, de la que se siente orgulloso (cf. 1 Tes 1,2-7; 2,13-20; 3,6-10)**[8]**. Son la certificación de carne y hueso de que su palabra ha sido eficaz y su esperanza no engaña. Así también los cristianos deben tener alegría unos con otros (cf. Flp 2,27). El apóstol y las comunidades tienen que consolarse mutuamente (cf. 2 Cor 1,3-7); el uno tiene que llevar la carga del otro (cf. Gal 6,2). Si un miembro sufre, sufren con él todos los miembros. Si un miembro es honrado, se alegran con él todos los miembros (cf. 1 Cor 12,26). El mismo Pablo quiere ser cooperador del gozo de sus comunidades (2 Cor 1,24) como, a la inversa, las comunidades son su alegría.

La alegría y el júbilo continúan resonando en los escritos de la primitiva Iglesia y de los Padres de la Iglesia**[9]**. Ellos hablan no de una Iglesia cualquiera, sino de la Iglesia católica concreta, entendida en el sentido originario del término. No se trata de efusiones hímnicas, líricas, de determinados teólogos entusiastas. La misma alegría resuena en muchos motetes de Iglesia, en los que no solo habla algún que otro apasionado, sino que son, más bien, la expresión en canto del Pueblo de Dios. Basta con citar el comienzo de la primera estrofa de cada canto: *Gott ruft sein Volk zusammen* [Dios convoca a su Pueblo] (GL 477). *Ein Haus voll Glorie schauet* [Mirad una casa llena de gloria] (GL 478). *Eine grosse Stadt entsteht* [Una gran ciudad se levanta] (GL 479). *Die Kirche steht gegründet allein auf Jesus Christ* [La Iglesia está fundada solo sobre Jesucristo] (GL 482). *Dank sei Dir,*

Vater, für das ewge Leben [Gracias a Ti, Padre, por la vida eterna] (GL 484). *Nun singe Lob, du Christenheit* [Canta pues su alabanza tú, cristiandad] (GL 487). *Lasst uns loben, freudig loben Gott den Herrn, der uns erhoben* [Alabemos, alabemos gozosos a Dios, el Señor, que nos ha encumbrado] (GL 489).

El Concilio Vaticano II ha hecho resonar de nuevo el tono de la alegría. Ya el discurso profético de apertura del papa Juan XXIII, el 11 de octubre de 1962, dio la nota. El discurso comenzaba con las palabras «Gaudet Mater Ecclesia» («Se alegra la Madre Iglesia»). Con este discurso, el papa iniciaba una nueva época en la historia de la Iglesia. La constitución pastoral *Gaudium et spes* (Los gozos y las esperanzas) abordó el tema de la alegría, lo proyectó muy por encima y más allá de las fronteras confesionales y convirtió la alegría, hermanada con la esperanza, en un tema ecuménico. Esa alegría tenemos que irradiarla nosotros en un mundo angustiado, sacudido por las crisis. Según el papa Francisco, la alegría es el *carné de identidad* del cristiano.

Diez años después del final del Concilio, Pablo VI, al concluir el Año Santo de 1975, volvió a abordar el tema de la alegría en el escrito apostólico *Gaudete in Domino*, «Alegraos en el Señor», y subrayó: «La alegría es la base de nuestro último y supremo mensaje: Cristo es la alegría». Igualmente, el tema de la alegría desempeñó un papel importante en muchas de las declaraciones de Juan Pablo II**[10]**. El papa Benedicto XVI, enlazando con Flp 4,4, hizo del mensaje de la alegría el tema de la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ) de 2012**[11]**.

El papa Francisco, ya en su primer escrito apostólico programático, *Evangelii gaudium*, «El gozo del Evangelio» (2013), retomó el mensaje de la alegría como respuesta a la crisis de la Iglesia y de un mundo que muchas veces se hunde en la angustia**[12]**. «Tenemos que recuperar la alegría. Es el boleto de entrada en el paraíso». En *Amoris laetitia*, el papa ha desarrollado el tema de la «alegría del amor» intentando superar imágenes degradantes y limitadas del eros y la sexualidad. La renovación eclesial que busca este pontificado no reside primordialmente en reformas estructurales, por muy necesarias que sean, sino en la renovación del mensaje de la alegría y de una nueva alegría de ser cristiano y de ser Iglesia.

El Concilio desencadenó un entusiasmo que hoy apenas si es ya comunicable, en especial a la gente joven. El Concilio trajo la importancia de la Palabra de Dios, la celebración de la liturgia en el lenguaje materno, el sacerdocio común de todos los cristianos, la misión y corresponsabilidad de los laicos, la apertura ecuménica, la libertad religiosa y la apertura al mundo de hoy. El redescubrimiento del ser-cristiano ecuménicamente común en virtud del único bautismo, mediante el cual, si bien no en plena comunión, ya ahora formamos todos juntos la Iglesia de Jesucristo, hizo posible que en 2017 pudiéramos celebrar unidos la memoria de los 500 años de la Reforma como fiesta de Cristo.

Cierto que no todas las expectativas se han cumplido. Pero es cuestión de perspectiva el que uno, con talante positivo, diga: «El vaso está medio lleno», o que, decepcionado y gruñón, dictamine: «Está medio vacío». Por realismo habrá que decir: también en la Iglesia, tras los días de fiesta viene siempre el día de diario. Los concilios son acontecimientos extraordinarios en la vida de la Iglesia; son acontecimientos de siglos. A la definición de la doctrina y de las directrices pastorales y disciplinares tiene que seguir en cada caso la recepción por parte del cuerpo de la Iglesia y de sus miembros**[13]**. También la recepción, en cuanto asimilación y realización de un Concilio y su puesta en práctica en la vida de la Iglesia, es obra del Espíritu Santo. No es en el Concilio Vaticano II donde sucede esto por primera vez: ya en todos los importantes concilios de la historia

de la Iglesia la recepción fue un largo y, con frecuencia, difícil proceso. También fuera de la Iglesia las grandes ideas, lo mismo que los frutos del campo, necesitan tiempo para crecer y madurar. En partes importantes, hasta ahora no hemos, ni de lejos, recibido ni aplicado plenamente el último Concilio**[14]**. Y, aun cuando esto no fuera así, con eso nunca tendríamos consumada sin más la renovación y la reforma de la Iglesia; la Iglesia, en este mundo, necesita continuamente renovación y reforma, y eso en la cabeza y en los miembros. La Iglesia siempre será Iglesia en camino**[15]**.

Con frecuencia, no solo –y muchas veces, ni siquiera en primer lugar– es el «malévolo mundo» el que pone obstáculos a la renovación; el mundo se cuela también hasta dentro mismo de la Iglesia. Así, como ya lamentaba Alfred Delp, el Espíritu vivo de Dios queda asfixiado en la dañina ideología del afán burgués de seguridad y de los angustiados sistemas de protección, así como en un exceso de organización burocrática, que no deja libertad de movimiento a la vida y al espíritu y persigue manipularlo todo y mantener todo bajo control**[16]**. Por esto tenemos que soltar el lastre innecesario, a fin de liberarnos para las incitaciones del Espíritu y para darle más espacio en la Iglesia. Esto no se logra sin diálogo, a menudo tampoco sin confrontaciones y, en fin, muchas veces tampoco sin compromisos responsables. Porque no todo compromiso es un compromiso viciado; hay también un compromiso inteligente y prudente que retiene lo que es esencial y luego deja espacio para aclaraciones ulteriores y para la legítima pluralidad.

No solo la vida del cristiano individual: también la historia de la Iglesia es con frecuencia un camino pedregoso; mejor dicho, una peregrinación. También una peregrinación puede ser, a trechos, fatigosa y agotadora. Un salmo, entre los muchos salmos de peregrinación, habla de vagar por un valle de lágrimas; pero inmediatamente dice que «al atravesar el valle árido lo transforman en manantial y la lluvia lo cubre de albercas» (Sal 84,7). De aquí que el más importante salmo de peregrinación diga: «¡Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa del Señor!» (Sal 122,1). Por eso es bueno que nosotros, en especial muchos jóvenes cristianos, hayamos redescubierto la peregrinación. En los grandes lugares de peregrinación de la cristiandad, en las Jornadas Mundiales de la Juventud y en ocasiones similares, se puede percibir que muchos frutos del Concilio ya han madurado y que la peregrinación de los pueblos, de la que hablan los profetas (cf. Is 2,2-5; Miq 4,1-3) ya ha comenzado. En tales encuentros se puede percibir con gratitud la alegría de ser miembro de la Iglesia y pertenecer a la comunidad universal del único Pueblo de Dios, hecho de muchos pueblos.

Conflictos y escándalos en la Iglesia

Más de uno, al oír hablar de alegría en la Iglesia y por la Iglesia, moverá hastiado la cabeza y recordará feos enfrentamientos y escándalos en la Iglesia. Los hay, en efecto, y no es hoy el primer día que los hay. No hay motivo alguno para el triunfalismo. La Iglesia, verdaderamente, no siempre es una «casa llena de gloria» (GL 478). Ya respecto de la Iglesia primitiva uno no puede por menos de alertar contra una idealización. Ya entonces hubo escándalos, enfrentamientos y altercados**[17]**. Incluso entre los apóstoles,

sobre todo entre Pedro y Pablo, hubo alguna que otra discusión (cf. Gal 2), y Pablo, no sin motivo, considera malo que los cristianos, en lugar de soportarse pacientemente los unos a los otros, «se muerdan y devoren mutuamente», según su cruda formulación (cf. Gal 5,15). En los escritos posteriores del Nuevo Testamento ocupan un amplio espacio las confrontaciones con las herejías**[18]**. En ellas ya entonces se utilizó un tono sobremanera bronco y áspero, como, por desgracia, se encuentra posteriormente, con demasiada frecuencia, en la historia de la Iglesia en sus controversias.

Incluso cristianos a los que hoy veneramos como santos pasaron ocasionalmente su calvario en su tiempo con la Iglesia oficial de su época. Piénsese en santa Hildegarda de Bingen, que se negó a obedecer una orden del arzobispo de Maguncia y, por ello, recayó sobre ella y sobre su monasterio un interdicto, es decir, la prohibición de celebrar la liturgia y los sacramentos. También el fundador de la orden de los jesuitas, san Ignacio de Loyola, tuvo que justificarse más de una vez ante la Inquisición. Por no hablar de Juana de Arco, la Doncella de Orleans; en 1431 fue condenada a morir en la hoguera por un tribunal eclesiástico de composición partidista y política; en 1920 fue canonizada como mártir. Los ejemplos se podrían multiplicar fácilmente.

Por otra parte, incluso grandes místicos y santos criticaron duramente graves situaciones en la Iglesia. Lutero no fue el primero en comparar a la Iglesia con Babilonia, la prostituta de los capítulos 17 y 18 del Apocalipsis de Juan**[19]**: muchos Padres de la Iglesia**[20]**, Bernardo de Claraval**[21]**, Hildegarda de Bingen**[22]**, Catalina de Siena**[23]**, Dante**[24]** y muchos otros no se anduvieron con remilgos ante la Iglesia. La Iglesia es, como decimos en el Credo, la Iglesia una santa; es el cuerpo y la esposa de Cristo, el templo del Espíritu Santo. Pertenecer a ella es motivo de alegría. Pero al mismo tiempo hay que constatar que de la Iglesia forman parte también pecadores**[25]**, y esto hasta en los puestos más elevados; si no fuera así, tampoco nosotros perteneceríamos a ella. De este modo, la Iglesia, en lugar de ostentar los rasgos de la esposa pura de Cristo, puede llevar también rasgos de la prostituta infiel**[26]**. Muchos creen que la mejor señal de la presencia activa del Espíritu Santo en la Iglesia es que, a pesar de todos los escándalos, subsiste hasta hoy y continuamente se renueva.

Seguramente no se puede presentar la historia de la Iglesia simplemente como una historia de crímenes o de escándalos, pero tampoco es solo una historia de santos, sino que frecuentemente fue también una historia de conflictos y lo sigue siendo todavía hoy. No solo tras el Concilio Vaticano II: después de todos los grandes concilios hubo controversias en torno a su recta interpretación. El primer concilio universal, Nicea (325), definió contra la herejía de Arrio el dogma de la verdadera divinidad de Jesucristo, que hasta hoy es fundamental en todas las Iglesias de Oriente y Occidente. Sin embargo, entonces, apenas terminado el concilio, se llegó a la contienda seguramente mayor de la historia de la Iglesia, que motivó la exclamación de Jerónimo: «Se despierta el globo terráqueo y nota que se ha vuelto arriano». Tras el cuarto concilio universal, Calcedonia (451), que definió que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios en una persona, la cosa no fue mejor. Después del concilio se llegó a la escisión, que dura hasta hoy, de las Iglesias orientales-ortodoxas (coptas, sirias, etíopes,

armenias), con las que hoy, en diálogos fraternos, nos esforzamos por un acercamiento ecuménico.

Cuando en la Iglesia surgen desviaciones de la verdad del Evangelio, disputas malintencionadas e inicuos escándalos, es evidente que uno no puede pasar de largo, sin más, o correr el tupido velo de una misericordia mal entendida o de una apologética equivocada. Entonces, a su tiempo debido, en el lugar debido y de la forma oportuna es necesario decir una palabra clara. Sin embargo, esto deberíamos hacerlo de la forma que corresponde a los cristianos. Es preciso enfrentarse honestamente a la situación, pero –y esto es lo decisivo– hay que enfrentarse sentándose juntos. Se trata de hacer la verdad en el amor (cf. Ef 4,15). Para que el otro pueda aceptar la crítica sin quedar públicamente en mal lugar, la franqueza y la humildad han de ir a la par. Esto excluye tanto el afán de autojustificación y el espíritu de contradicción como la arrogante sabihondez. Jesús lo dice: no se debe ver solo la mota en el ojo ajeno, sino también –y primero– la viga en el propio (cf. Mt 7,3).

En el capítulo 18 del Evangelio de Mateo se encuentra a este respecto una antigua norma comunitaria que dice cómo debe comportarse uno con el hermano que yerra: «Si tu hermano te ofende, ve y amonéstalo, tú y él a solas… Si no te hace caso, hazte acompañar de uno o dos. Si no les hace caso, informa a la comunidad» (Mt 18,15-17).

Con esto queda diseñada una clara cadena de instancias: una cadena que excluye humillar públicamente al otro y llevar la discusión a la pública contienda (hoy, a los medios de comunicación y a las redes sociales), escenificando así otro escándalo público. Al contrario, la norma comunitaria citada viene en el Evangelio después de la parábola de la oveja perdida que, extraviada, es reconducida al rebaño. Luego, con la regla se enlaza una exhortación a la oración y la promesa de que la oración será escuchada. De acuerdo con este contexto, el objetivo de la norma comunitaria no es la exclusión (la excomunión), sino una solución espiritual, acompañada de oración, enfocada al perdón y a la reconciliación**[27]**.

En un primer paso, la solución debe buscarse en un diálogo en la *camera caritatis*, a solas, mediante una amonestación fraternal. Si en esa amonestación no se lograse la reconciliación, el asunto debe ser examinado con el interesado en un grupo (eventualmente de personas experimentadas y competentes). De nuevo, no se habla de publicidad. Solo en situación extrema se debe llevar el asunto ante la comunidad. El texto no habla aquí explícitamente de personas constituidas en autoridad, como es el caso en los correspondientes pasajes paralelos (cf. Mt 16,19; Jn 20,23) y como posteriormente lo entendió la Iglesia. El texto mismo presupone una pequeña comunidad funcional, manejable, y no las grandes Iglesias actuales. En ellas no deben tomar las decisiones guardianes de la fe autoproclamados, sino las personas dotadas de jurisdicción en la Iglesia. Esas tienen el derecho y también el deber de *atar y desatar*, es decir, excluir de la comunidad y, tras un tiempo de reflexión, levantar la pena y recibir de nuevo en la comunidad al hermano, a la hermana, que ha faltado. Según esto, la exclusión es una medida temporal para dar al culpable tiempo para la reflexión y la conversión. La amonestación fraternal no debe tener por finalidad la victoria de la

opinión propia, sino la salvación del hermano.

Ignacio de Loyola formuló, al comienzo de su libro de los *Ejercicios*, una regla ulterior: «Todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y, si no la puede salvar, inquira cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y, si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve»**[28]**. Es esta una regla hermenéutica nada trivial. No debe uno enfrascarse en una insustancial disputa de palabras, sino preguntar qué significado e intención tienen en cada caso las palabras y, en ese proceso, no se debe presuponer el error, sino la buena voluntad, intentando interpretar favorablemente formulaciones extrañas, desacostumbradas, tal vez hasta desafortunadas.

Si se siguen estas reglas, las normas de aplicación serán entonces que todo inculpado debe ser oído antes de una condena; igualmente, todo proceso se ha de desarrollar con benevolencia y misericordia, orientado hacia la reconciliación. Esto supone también, por la otra parte, la predisposición a cooperar. Lo que, por el contrario, sucede en la actualidad en muchos medios y en no pocas *webs*, donde algunos individuos juegan a un supramagisterio y se constituyen en jueces incluso por encima del papa, y en no pocas ocasiones trabajan con suposiciones y tergiversaciones, le deja a uno atónito. Ahí no hay ningún compromiso con la verdad, es el placer por el desmontaje automático y la automática destrucción de la Iglesia: una actitud que ni procede del gozo de la fe ni lleva a la alegría de la fe; que más bien provoca, hacia dentro, conflicto y fastidio, y hacia fuera, placer por el mal ajeno. Realmente, la corrección fraterna tiene otra fisonomía. La Segunda Carta de Pablo a los Corintios es un modelo de cómo, tras tales confrontaciones, se puede instaurar la reconciliación**[29]**.

Si en el siglo XVI se hubieran escuchado a tiempo las justificadas demandas de reformas, entonces amargamente necesarias, y por ambas partes hubieran hablado unos con otros con menos prurito ergotista y menos afán polémico, se habría podido ahorrar la Reforma y muchas desgracias que vinieron después. Cuando por fin se reunió el Concilio de Trento, ya era definitivamente demasiado tarde. Por fortuna, hay también otros ejemplos. En la controversia *De auxiliis*, al final del siglo XVI y comienzos del XVII –«la más grande controversia» (H. Jedin)–, se trataba de la relación entre la gracia y la libertad humana. Tras largas deliberaciones, el papa Pablo V, en el año 1606, dejó abierto el tema en cuestión. Sobre la base de la aceptación común del dogma, el papa reconoció las justificadas demandas de ambas partes y solamente prohibió la acusación mutua de herejía**[30]**. Los problemas de entonces no están hoy superados; pero hoy se plantean de nuevo y de manera diferente**[31]**. Esto demuestra que muchos y muy enconados problemas se pueden también dejar abiertos por una vez durante un tiempo y hacer que la solución pueda madurar. De este modo, se prestó el mejor servicio no solo a una discusión teológica apropiada, abierta a nuevos resultados, sino, sobre todo, a la paz y a la alegría en la Iglesia.

Elogio de la amistad

Es una sabiduría antigua: en la vida se necesitan amigos. Pena compartida es media pena; alegría compartida, doble alegría. También en la Iglesia, especialmente en situaciones difíciles, se necesitan amigos con los que pueda uno expresarse libremente, que den un buen consejo, que consuelen y, según sus posibilidades, le presten a uno apoyo. Con frecuencia, tales círculos de amigos pueden preparar e inspirar movimientos de renovación eclesial.

Ya en la antigüedad la amistad era altamente valorada**[32]**. Aristóteles destacó la importancia de una alianza de personas de pensamientos similares, libremente elegida, como algo imprescindible para la subsistencia de la polis**[33]**. Cicerón desarrolló más este pensamiento. Como en Aristóteles, también en él es condición de la amistad la virtud. La amistad consiste, según Cicerón, en la sintonía en todas las cosas divinas y humanas, y concuerda con la benevolencia y el amor. Ella es lo primero que hace que la vida sea digna de ser vivida y, si prescindimos de la sabiduría, lo mejor que los dioses han dado al ser humano**[34]**. Agustín, durante el tiempo que, tras su bautismo, vivió en un círculo de amigos en Casiciaco, cerca de Roma, coincidió en esa alabanza de la amistad**[35]**.

Del Antiguo Testamento, conocemos la juvenil amistad entre el joven David y Jonatán, hijo de su antagonista, Saúl. Conmovedor es el llanto fúnebre de David en la muerte de Jonatán (cf. 1 Sm 18–20; 2 Sm 1,17-27). En el Predicador veterotestamentario leemos: «El amigo fiel es refugio seguro; quien lo encuentra, encuentra un tesoro; un amigo fiel no tiene precio ni se puede pagar su valor; un amigo fiel es remedio de vida: quien respeta al Señor lo consigue; quien respeta al Señor consolida su amistad, porque su amigo será como sea él» (Eclo 6,14-17).

El Nuevo Testamento da cuenta de la figura del discípulo al que Jesús amaba y que en la Última Cena se reclinó sobre su pecho (cf. Jn 13,23). Bajo la cruz no huyó, sino que junto con María, la madre de Jesús, se mantuvo en pie con fidelidad (cf. Jn 19,26s). Oímos hablar de la amistad de Jesús con Lázaro. En su casa de Betania, Jesús mantenía contacto amistoso con él y con sus hermanas, Marta y María (cf. Jn 11,3.5.11.36). Acerca de la relación de Jesús con María de Magdala se ha especulado mucho, muchas veces con exceso de fantasía y frivolidad. De los textos neotestamentarios (cf. Lc 8,2; Mc 15,40 y par.; Jn 19,25; Mc 18,1-8 y par.; Jn 20,1-10) se puede, evidentemente, deducir una vinculación honda, íntima, amistosa, de cercanía y de distancia («Noli me tangere» [No me toques]).

Nunca fue la Iglesia (excepto en las cabezas de unos cuantos ideólogos clericales) solo institución jerárquicamente estructurada y territorialmente articulada en todo el mundo en diócesis y parroquias. En el Nuevo Testamento, junto a la Iglesia local y la universal, encontramos también Iglesias en el sentido de Iglesias domésticas**[36]**. Según el relato de los Hechos de los Apóstoles, la joven Iglesia estaba organizada por casas particulares [*kat' oîkon*] (cf. Hch 2,46; 5,42). Lo tenían todo en común, en sus casas partían unos con otros el pan y compartían la comida con alegría y sencillez de corazón (cf. Hch 2,44-46). Eran todos un corazón y un alma (cf. Hch 4,32). También en las cartas de Pablo el concepto de Iglesia (*ekklēsía*) se aplica con frecuencia a las comunidades

domésticas (cf. 1 Cor 16,19; Flm 2; Col 4,15).

El concepto de «Iglesia doméstica» se mantuvo y conservó posteriormente hasta el presente, sobre todo en tiempos de persecución. Encontramos además ese concepto en muchas Iglesias libres. El Concilio Vaticano II ha descubierto de nuevo la Iglesia doméstica[37]. La designación antigua de *casa*, evidentemente, no se puede aplicar a nuestra actual familia nuclear. La casa antigua constaba no solo de los miembros familiares que hoy designaríamos como «familia nuclear»; a ella pertenecían también otros familiares que vivían en la casa, amigos unidos a ella, huéspedes de paso y esclavos, lo que hoy es la servidumbre o los empleados. Como muestra la carta a Filemón, los esclavos convertidos al cristianismo fueron recibidos en el círculo de amigos como hermanos. De este modo, las diferencias de clase y estado se relativizaron desde dentro y con el tiempo se superaron. También los roles de sexo entonces usuales se modificaron. En muchas comunidades familiares, las mujeres desempeñaban un papel preponderante. Esto pudo contribuir a que el primitivo cristianismo tuviera considerable atractivo para las damas de la alta sociedad.

La Iglesia doméstica, entendida en este sentido más amplio, era el lugar de reunión de la comunidad. Tenía los rasgos de un círculo de amigos y conocidos. Hoy, en muchas Iglesias jóvenes, en las pequeñas comunidades cristianas llamadas frecuentemente «comunidades de base», este concepto constituye un programa pastoral oficial. En nuestra situación de creciente diáspora podría ser también una línea de futuro[38]. En todas partes donde dos o tres están reunidos en el nombre de Jesús, allí está Jesús en medio de ellos (cf. Mt 18,20).

En las comunidades religiosas y en las comunidades de laicos a ellas asociadas (oblatos, comunidad franciscana, comunidades de vida cristiana y otros), en fraternidades, corporaciones, asociaciones eclesiales (por ejemplo, la comunidad Kolping), comunidades, grupos de base, nuevas comunidades espirituales, etc., perviven hasta hoy en forma nueva esos círculos de amistad. A veces fueron y son mirados con cierta reticencia y considerados como un peligro para la unidad; pero son y han sido también, con frecuencia, punto de partida y motor de renovación eclesial.

Tras el «marasmo» interno de la fe en la Ilustración, los estragos provocados por la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, así como el desmantelamiento secularizador con la supresión de conventos e instituciones eclesiales a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, fueron círculos de amigos los que, partiendo del espíritu del romanticismo, prepararon e iniciaron un nuevo despertar de la Iglesia católica: en Viena, el círculo en torno a Clemente María Hofbauer y Friedrich Schlegel; en Münster, en torno a la princesa Amalia Gallitzin, con Bernhard Overberg y Franz von Fürstenberg; en Landshut, en el círculo formado en torno a Johannes Michael Sailer, del que salió un círculo en Múnich con Joseph Görres, Franz von Bader y el joven Ignaz von Döllinger. También la figura del fundador de la Escuela Católica de Tubinga, Johann Sebastian Drey, recibió inspiración de Sailer; una irradiación que se proyectó ampliamente fuera de Alemania la tuvo la Escuela de Tubinga a través de Johann Adam Möhler, al que bien se puede contar entre los pioneros del Concilio Vaticano II. En todos estos círculos había ya entonces amistades con notables cristianos protestantes. Más rígidamente eclesial, orientado hacia Roma, estaba el círculo de Maguncia en torno a Franz Leopold Liebermann. Círculos similares los hubo en Francia y en Italia: aquí, en torno, por ejemplo, al posteriormente beatificado Antonio Rosmini[39]. También el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico y el movimiento ecuménico del siglo XX, que en el Concilio Vaticano II produjeron pingües frutos, tuvieron su origen en pequeños grupos y círculos que con frecuencia se formaron en el entorno de monasterios concretos.

En la medida en que, en una sociedad diferenciada y pluralista, decrecen las limitaciones naturales e institucionales, el individuo tiene que configurarse por sí mismo su entorno y su mundo y construirse un círculo de amigos. La movilidad e inestabilidad de las relaciones vitales ha hecho, con mucha frecuencia, que tales asociaciones de amigos sean menos duraderas de lo que lo fueron, por ejemplo, en la época del Romanticismo. Los intentos de crearse una identidad social a través de un perfil de Facebook y encontrar amigos en el sentido de *followers* son efímeros y superficiales. Se precisan círculos de amigos basados en convicciones y valores comunes. Frente a la descristianización y a la deseclesialización de la sociedad, las asociaciones y círculos de amigos entre cristianos adquieren especial importancia. Como cristiano, uno no puede existir normalmente en una sociedad secularizada como un «lobo solitario» y apoyado solo en sí mismo, contra el ímpetu de la «fe» en las tendencias. En una situación en la que la presencia de la Iglesia sobre el terreno se va diluyendo y la articulación de parroquias en asociaciones de parroquias y en megaparroquias se vuelve cada vez más extensa espacialmente, si la presencia *in situ* no ha de ser puramente administrativa y formal, tiene que haber, para que la Iglesia pueda salvar su horizonte de futuro, nuevas formas de implantación sobre el terreno en forma de asociaciones, círculos domésticos y de amigos de las formas más diversas. Esto es especialmente importante para los jóvenes en la edad en que se van emancipando de la familia y comienzan a orientarse por sí mismos en la vida. En esa fase de autoorientación, mucho depende del círculo de coetáneos en que se insertan para seguir creciendo.

Entre las dos guerras mundiales y después de la segunda, tuvieron gran importancia las agrupaciones juveniles que, tras la Primera Guerra Mundial en la que quebró la vieja Europa civil, surgieron del espíritu del movimiento juvenil y buscaron un estilo de vida nuevo y veraz (Quickborn, Nueva Alemania, Heliand y otros). Importantes impulsos le debimos entonces a los escritos de Romano Guardini**[40]**. Estas agrupaciones experimentaron, tras la Segunda Guerra Mundial, una importante nueva primavera. En ellas, mi generación encontró orientación para la vida, implantación en la Iglesia y entusiasmo por ella. Encontronazos y altercados con muchos párrocos los hubo también entonces. Estas agrupaciones juveniles grabaron su impronta en nuestro itinerario vital y, en una medida muy amplia, también en nuestro estilo de vida. Tuvieron no pequeña irradiación sobre la sociedad, la cultura y la Iglesia. Posteriormente su fuerza de irradiación y de liderazgo se ha ido debilitando esencialmente incluso allí donde todavía existen. Los nuevos movimientos religiosos posconciliares –Movimiento de los Focolares, San Egidio, Chemin Neuf, Schönstatt y otros– han podido llenar en parte el vacío que ellos dejaron.

La pastoral juvenil eclesial se enfrenta hoy a grandes desafíos para ayudar a los jóvenes a encontrar su vocación personal, para darles calor y derecho de ciudadanía en la Iglesia y orientación para su vida. Sin embargo, no solo la Iglesia es importante para los jóvenes: también los jóvenes son importantes para la Iglesia. Muchas veces tienen un fino olfato, una especie de antena y un a modo de «sistema de detección anticipada» para eventos venideros, y son para la Iglesia una especie de «patrulla de reconocimiento» respecto a su propio futuro. Por eso, tenía razón Benito cuando en su Regla monástica advirtió que el abad debe oír también al más joven de sus monjes; porque también por él puede hablar el Espíritu**[41]**. En los círculos de amigos en los que a los jóvenes se les toma en serio como miembros activos de la Iglesia, puede crecer en ellos la alegría por la Iglesia y en la Iglesia. Por eso se tienen puestas grandes esperanzas en el sínodo de la Juventud de

2018.

Una red mundial de amigos

Sería una visión alicorta en demasía, y desconoceríamos toda la radicalidad de las palabras de Jesús acerca de los discípulos como amigos suyos, reducir la comunión de los amigos de Jesús y de Dios a relaciones de amistad personal. El carácter revolucionario del pensamiento bíblico sobre la amistad solo se reconoce cuando se le compara con el antiguo ideal de amistad. Originariamente, la amistad iba vinculada a la pertenencia al pueblo y a la cultura; presuponía, además, igualdad de estatus e igualdad de modo de pensar. La diferencia con esta manera de entenderla se ve ya con claridad en el caso de Abrahán que, en la Biblia, es, por así decirlo, el «amigo prototípico» [*Urfreund*] de Dios. Abrahán es llamado a salir de su pueblo y de su hogar y es erigido en bendición para todos los pueblos (cf. Gn 12,1-3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14; Gal 3,6-18). Su intercesión por la degenerada población de Sodoma y Gomorra (cf. Gn 19) y su comportamiento con los hititas en la muerte y entierro de su mujer Sara (cf. Gn 23) muestran cómo vive él esa amistad que –diríamos hoy– trasciende lo cultural y lo étnico.

También en Jesús la amistad trasciende fronteras familiares y étnicas. Jesús llama a Leví, el recaudador de impuestos, al círculo más íntimo de sus discípulos (cf. Mt 9,9-13); Él mismo es descalificado como amigo de recaudadores y pecadores (cf. Mt 11,19; Lc 7,34). En contra de las antiguas reglas de juego, falta en Él el motivo de la reciprocidad. Nosotros no debemos invitar solo a amigos, hermanos, familiares, vecinos ricos que después, llegado el caso, nos devuelvan la invitación. De este modo se abre brecha en el muro de la exclusividad y se deroga la ley de la relación *do ut des*, que se basa en la reciprocidad (cf. Lc 14,12-14; cf. también Mt 5,46s). En los encuentros con el capitán romano –por tanto, pagano– de Cafarnaún (cf. Mt 8,5-13), con la mujer sirofenicia (cf. Mt 15,21.28) y con la samaritana junto al pozo de Jacob (cf. Jn 4,1-26), Jesús traspasa las fronteras del pueblo judío y de la religión judía.

También de sus apóstoles, a los que Jesús, según Lucas, llama sus amigos (cf. Lc 12.4), espera la disposición a dejar padre y madre, la propia familia, el propio hogar y las propias casas para entrar en la mayor y más amplia comunidad de sus discípulos. En lugar del origen familiar, étnico, nacional, de carácter natural, en el seguimiento de Jesús entra la comunidad y amistad nueva, libremente elegida, de los discípulos de Jesús. Jesús promete que, en esa comunidad que trasciende pueblos, la renuncia a la comunidad familiar, aparte de las persecuciones que son de esperar, será compensada mil veces más (cf. Mc 10,29 y par.).

La joven Iglesia, tras discusiones iniciales (cf. Hch 9,32–11,18; 15), pronto constató que, en razón del bautismo único, entra en vigor aquello de que «ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues con el Mesías Jesús todos sois uno» (Gal 3,28; cf. Rom 10,12; 1 Cor 12,13; Col 3,11). Es esta una afirmación revolucionaria que hace saltar por los aires los cimientos de la antigua sociedad y que todavía hoy nos tiene que dar que pensar a nosotros. Las cerrazones nacionales o, por

mejor decir, nacionalistas, no pueden tener lugar alguno entre cristianos; las diferencias de estatus deberían ser porosas, permeables, y tener solo importancia de segundo orden, y la colaboración hermanada y de igual a igual entre mujeres y varones debería ser algo de por sí evidente en la Iglesia.

En este sentido amplio y universal tenemos que entender que, en la Tercera Carta de Juan, en un tiempo en que la decisión de la apertura de la Iglesia a los gentiles hacía mucho tiempo que estaba tomada, la palabra *amigo* se convierta en autodesignación de los cristianos y que estos se saluden mutuamente como «amigos» (cf. 3 Jn 15). Habrá que añadir, es verdad, que en el Nuevo Testamento este es el único pasaje en el que la amistad adquiere rango eclesiológico. Por otra parte, la autodesignación de la comunidad de discípulos como amigos solo tuvo una pervivencia relativamente breve. Al primer plano pasó rápidamente la designación de «hermanos», hoy «hermanos y hermanas»**[42]**.

El retroceso del concepto *amigos* hay que entenderlo probablemente por motivos de diferenciación respecto de la gnosis, cuyos partidarios se designaban como «amigos». Pero también el autoconcepto de los cristianos como hermanos y de la Iglesia como fraternidad se convirtió pronto en designación de las relaciones de los obispos entre sí; se entendió en el sentido de «hermanos y colegas», con lo que adquirió un carácter más oficial**[43]**.

Con todo, la designación de los cristianos como «amigos» tiene importancia y significación permanentes. Cierto: la Iglesia no es ninguna asociación de amistad, basada en relaciones personales y en una opción libre; la Iglesia es una realidad preexistente a cada individuo, fundada por Jesucristo, y no se compone de círculos y grupos singulares de amistad; pero tampoco es solo una institución eclesial universal y local. Si es verdad que por el bautismo único queda uno incorporado a la Iglesia una, no es menos verdad que la Iglesia, en cuanto institución anterior al individuo, depende de agrupaciones de amistad que llenan de vida y configuran vitalmente el marco institucional. Tales agrupaciones de amistad trascienden lazos familiares y etnoculturales de origen y raigambre natural; trascienden también las fronteras locales institucionales de las Iglesias locales o de un distrito pastoral**[44]**. Al hermano no lo puede uno elegir, aunque está permanentemente vinculado a él; pero al amigo lo elige uno mismo. Las relaciones de amistad son expresión de libertad cristiana.

En las cartas del apóstol Pablo se encuentran indicaciones que hacen referencia a la permanente importancia de la amistad entre cristianos. En Éfeso, un amigo salva la vida a Pablo (cf. Hch 19,21); en Sidón le ayudan sus amigos (cf. Hch 27,3). Esto apunta a una red de ayuda de amigos del apóstol, lo que efectivamente aparece en muchas ocasiones en las cartas de Pablo (cf. Flp 4,10.16; 2 Cor 11,9) y muy claramente, de nuevo, en la tardía Segunda Carta a Timoteo (cf. 2 Tim 4,9-18). Muy instructiva es, sobre todo, la lista de saludos del capítulo 16 de la Carta a los Romanos. Aun cuando, en el tiempo en que redactó esta carta, Pablo aún no había conocido personalmente a la comunidad romana, saluda ya a muchos amigos de Roma. Entre estos amigos se cuentan, sobre todo, Aquila y su esposa Priscila (cf. Rom 16,3), con los que antes se había encontrado en diversos lugares y que en determinadas circunstancias le habían asistido amistosamente, ofreciéndole hospitalidad (cf. Hch 18,1-3; 18,18s; 1 Cor 16,19; 2 Tim 4,19).

Significativamente, Aquila y Priscila se encuentran con el apóstol en el contexto de una comunidad doméstica. Como muestran las cartas de Pablo, los diferentes círculos domésticos o, en su caso, de amistad, no existían aislados, los unos al lado de los otros; eran claramente suprarregionales y, como diríamos hoy, estaban conectados entre sí en red, trascendiendo pueblos y culturas.

Cuán a fondo ha superado y ha abierto el Nuevo Testamento el concepto tradicional de *casa* lo muestra la Carta a los Efesios: Cristo, en la cruz, derribó el muro divisorio de la enemistad entre judíos y gentiles, por lo que los cristianos gentiles ya no son extranjeros sin derechos de ciudadanía, sino conciudadanos (*sympolîtai*) y familiares (*oikeîoi*) de la familia de Dios (cf. Ef 2,19). La comunidad de los discípulos no puede, en consecuencia, entenderse como una entidad de cuño natural, o como un grupo socialmente cerrado que se aísla frente a otros y que se comporta de modo excluyente y con talante elitista frente a los recién incorporados, extraños y extranjeros. Pablo exhorta a hacer el bien a toda la gente, en especial a la que está unida e interconectada con nosotros en la fe (cf. Gal 6,10).

La amistad mutua y recíproca tiene que ser el signo distintivo de los cristianos y de la Iglesia. El término *Iglesia universal* no puede ser una palabra vacía: si se convierte en realidad concretamente experimentable, causa alegría vivir en esa comunidad mundial. En ella, ya ahora la paz universal prometida por el profeta se hace realidad incipiente (cf. Is 2,1-5; Is 56,1-8; Miq 4,1-3; Jl 3,1s). En este sentido, la Iglesia es precisamente hoy el máximo movimiento de paz existente en un mundo sin paz, surcado por muchos conflictos sangrientos. «Ved qué bueno es, qué grato convivir los hermanos unidos» (Sal 133,1). El Salterio exhorta a la alabanza de Dios a través de todos los pueblos (cf. Sal 117). También nuestros cantos eclesiales dan expresión a esa alegría: «Canta, pues, la alabanza, cristiandad» (GL 487). «Alabemos, alabemos con alegría» (GL 489). «Cantad al Señor un cántico nuevo» (GL 551).

El recuerdo más bello de mi tiempo de obispo diocesano son para mí las visitas a las comunidades, incluidas las visitas a comunidades de lengua materna extranjera, con la correspondiente celebración de la eucaristía, encuentros con el mayor número posible de grupos y entrevistas individuales, comidas colectivas, etc.; cuando de alguna manera era posible, cada domingo y en muchos días laborales. Cuando, en vez de hablar de tú a tú, unos con otros, es solo uno el que habla por encima de los otros (*ex cathedra*), cuando uno solamente mantiene contactos con personas de su misma «cuerda» y evita a los demás, eso es una triste señal del estado de la Iglesia. En muchos viajes a Iglesias locales de otros continentes he tenido el privilegio, hondamente impresionado, de experimentar con frecuencia una hospitalidad así, sobre todo en comunidades e Iglesias pobres. Precisamente en Iglesias pobres, incluso entre cristianos de cultura y lengua completamente distinta, pudo uno sentirse como en casa, celebrar la eucaristía con ellos y, tras el pan eucarístico, compartir el pan de cada día, así como sus gozos y sus cuitas. Algunos cristianos de entre estos –entretanto, algunos han sido consagrados obispos– se encuentran otra vez conmigo hoy en las calles de Roma y recuerdan esas visitas. Los cristianos que, personalmente o en grupos, se apuntan a «acciones en el tercer mundo», como antes se decía, pueden contar algo semejante. Un compromiso así hace amigos y hace alegría.

En los Estados Unidos me resultaba siempre cordialmente refrescante, tras el acto litúrgico, no desaparecer en la sacristía sino –lo que allí es normal– salir con el párroco por la puerta principal y allí saludar a cada uno de los participantes y ser saludado como huésped. En Francia se puede constatar que en cada catedral e iglesia central, a la entrada, hay un *accueil*, una recepción, en la que se recibe de inmediato información no solo sobre la catedral, sino también sobre problemas de la vida eclesial y, eventualmente, sobre los interlocutores y responsables del lugar. En la concatedral de Stuttgart yo establecí algo parecido y pude experimentar cuántos fructíferos diálogos

pastorales tenían lugar. Cuando era un joven vicario en una parroquia de Stuttgart, tenía que visitar a todos los recién llegados. Esto se llamaba «limpiapicaportes». Con frecuencia, a uno le recibían alegremente; a menudo también, con frialdad y reserva; a veces ni siquiera se abría la puerta. A pesar de todo, el boletín de la Iglesia con las primeras informaciones más importantes se podía meter en el buzón de correo. Esto indicaba a los recién llegados: sois bienvenidos; se os espera. No sois solo miembros en el registro de la parroquia, sino nuevos amigos con los que nos alegramos y a los que damos la bienvenida.

La hospitalidad y la cultura de bienvenida forman parte de la vida diaria de las comunidades, instituciones y casas religiosas. Es norma saludar amistosamente y, si es preciso, ofrecer ayuda a los recién incorporados, a los cristianos extranjeros, a los forasteros ocasionalmente presentes en la eucaristía, los visitantes y los turistas. Cuando se superan prejuicios muchas veces largo tiempo arraigados, y malhumorados apegos al medio, uno se sentirá enriquecido por los recién llegados o por los huéspedes ocasionales. «No olvidéis la hospitalidad por la cual algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles» (Heb 13,2).

Alabanza de María en la comunidad de los santos

Por el bautismo se llega a ser cristiano en comunión con la Iglesia. Esta comunión no incluye solo la comunidad circunstancialmente reunida para el culto divino; toda comunidad está en comunión con todas las demás comunidades que celebran la eucaristía, e incluso perdura más allá de la muerte. En la Carta a los Hebreos leemos: «Vosotros, en cambio, os habéis acercado a Sion, monte y ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celeste con sus millares de ángeles, a la congregación y asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo, a Dios, juez de todos, a los espíritus de los justos consumados, a Jesús, mediador de la nueva alianza, a una sangre rociada que grita más fuerte que la de Abel» (Heb 12,22-24).

Honramos a los santos como ejemplo de la fe y del seguimiento de Cristo; nos sabemos, al mismo tiempo, unidos a ellos como amigos y coherederos de Cristo, como bienhechores nuestros a los que invocamos pidiendo ayuda. En la liturgia ellos celebran con nosotros, y nosotros, por anticipado, participamos con ellos ya ahora en la liturgia del cielo**[45]**. En un motete de la Iglesia cantamos a los santos como a nuestros amigos: «Vosotros amigos de Dios todos juntos» (GL 542).

El culto se dirige, en último término, a la acción victoriosa de la gracia de Jesucristo en ellos. Los mártires, especialmente, son testigos de la libertad cristiana que vence al mundo; por eso, en las actas de los mártires de la Iglesia antigua desempeñan un importante papel la paz, el equilibrio, la alegría con que aceptaron su martirio**[46]**. La misma grandeza de alma y paz interior ante la muerte volvemos a encontrarlas en los confesores: por ejemplo, en Martín de Tours, el primer santo de la Iglesia que no murió mártir**[47]**. Notable es lo que escribió Hildegarda de Bingen, a la que Benedicto XVI elevó a doctora de la Iglesia, sobre la alegría cristiana (a diferencia de la alegría jovial), sobre el júbilo y la sinfónica armonía de una vida virtuosa y fiel en medio de todas las contrariedades**[48]** y como coronación de una disciplina juvenil**[49]**. Hildegarda no solo expresó esa alegría en el canto litúrgico, sino también al introducir, como abadesa, la

insólita costumbre litúrgica de que las monjas de su monasterio, los días de fiesta, en señal de alegría, participaran en la liturgia con el cabello al aire, con velos de seda y coronas.

De otro testigo de la alegría cristiana, Francisco de Asís, ya hemos hablado**[50]**. Un santo de la alegría, de talante franciscano, fue Felipe Neri (1515-1595). Pasa por ser el segundo apóstol de Roma. De ello formaba parte su apostolado de la calle. Nunca pronunció sermones de reprensión, sino que implicaba a muchachos romanos de la calle, a pequeños propietarios de tiendas, a artistas empobrecidos, en un divertido diálogo; tenía una réplica fulminante y, a veces, era populacheramente rudo. Esto no nos puede engañar sobre la llama mística de su corazón. Goethe lo llamó su santo favorito, y nada menos que John Henry Newman le dedicó un escrito especial**[51]**. Otro santo de la alegría es Francisco de Sales (1567-1622). Él debió de decir «Un santo triste es un triste santo». Ciertamente, a él se debe la afirmación «La tristeza es, las más de las veces, mala, y causa mal»**[52]**.

Especial veneración se debe a María, la Madre de Dios**[53]**. Ella está en la línea de las grandes mujeres del Antiguo Testamento, que, en situaciones aparentemente sin salida, tomaron animosamente en sus manos el destino de su pueblo: Sara, Ana, Judit, Ester. No escurrieron el bulto en situaciones difíciles; al contrario, apostaron por Dios y, como ya hizo la profetisa Miriam, entonaron un canto de alabanza y alegría al poder de Dios; canto que resuena en el magníficat de María (cf. Lc 1,46-55)**[54]**. En esta historia de Dios con los seres humanos, María ocupa un lugar único y especial. Por eso, a ella se le debe una veneración especial (hiperdulía). Así, el culto a María forma parte indiscutiblemente de la piedad practicada tanto en la Iglesia católica como en las Iglesias ortodoxas**[55]**. También entre los reformadores resuena la alabanza a María, aunque esencialmente más apagada**[56]**. La exégesis del magníficat de Martín Lutero forma parte, con todo, de los grandes textos de la mariología**[57]**.

María está implicada desde el comienzo mismo en la Buena Nueva del Nuevo Testamento. La saluda el ángel: «Alégrate» (cf. Lc 1,28). Con su *sí*, María preparó el camino y creó las condiciones para la llegada del Salvador, cuyo nacimiento proclamó el ángel como la gran alegría para todo el pueblo (cf. Lc 2,10). Como mensajera de la alegría entra en la casa de Isabel y Zacarías (cf. Lc 1,44). En el magníficat proclama la grandeza del Señor y su espíritu salta de gozo en Dios, su Salvador (cf. Lc 1,48). En las bodas de Caná, con las que toda la actividad pública de Jesús se pone bajo el signo de una fiesta de bodas, María es como un guía hacia Jesús (cf. Jn 2,1-12). Ella está al pie de la cruz y resiste también junto a la cruz, donde Jesús, como disposición testamentaria, la encomienda al discípulo amado, que actúa como prototipo del apostolado (cf. Jn 19,25-27). El discípulo, a partir de entonces, toma a María *in sua*, se la lleva a su casa «como algo suyo». En él, prototipo del apóstol, María es confiada a la Iglesia y, a la inversa, la Iglesia a María**[58]**. Así, tras la ascensión de Jesús al cielo, está reunida con los discípulos para la oración en torno a la venida del Espíritu Santo, y con ellos está cuando el Espíritu desciende en Pentecostés (cf. Hch 1,14; 2,1).

María, como madre física de Jesús, en virtud de la disposición testamentaria de Jesús

antes de su muerte en la cruz, es a la vez madre y prototipo [*Urbild*] de la Iglesia, entendida esta como el Cuerpo místico de Cristo**[59]**. Esta honrosa designación de María como prototipo de la Iglesia descalifica como erróneo a todo discurso sobre una Iglesia puramente masculina, aunque también obliga efectivamente a la Iglesia a no dar pretexto a la impresión de ser una Iglesia de varones poblada mayoritariamente de mujeres.

Todos los cantos de alabanza a María son, en último término, cantos de alabanza a Jesucristo, que es nuestra alegría. María es celebrada como fuente de la alegría porque, como madre del Señor, se ha convertido en la puerta del Salvador que ha traído la alegría a todo el mundo (GL 329). María es celebrada como estrella de la mañana: brilla antes que el sol, ha precedido a la salida del sol de justicia y ha colaborado a la salida de la Luz del mundo. Esto es lo que se expresa especialmente en el ecuménico canto mariano de Friedrich Spee:

> «Alegrémonos de todo corazón,
> María ya no suspira ni llora.
> Di, María, Virgen pura:
> ¿no es esto cosa de tu Hijo?
> Oh, sí, tu Hijo ha resucitado:
> nada extraño que estés feliz.
> De sus heridas brotan
> cinco mares de alegría, cinco océanos de gozo.
> La alegría se derramó sobre ti
> y a través de tu corazón fluyó el gozo»
> (GL 533; cf. 522; 525).

María solo pudo dar su *sí* a esta misión, ser madre del Salvador, como la llena de gracia por Dios. Por eso, la alabanza a María es, en último término, alabanza a Dios. Los prefacios de las fiestas marianas lo expresan con toda precisión: «En verdad es justo y necesario darte gracias a Ti, Padre Santo, siempre y en todo lugar, porque has hecho grandes cosas en la bienaventurada Virgen María». «En verdad es justo y necesario darte gracias a Ti, Padre, por la elección de la bienaventurada Virgen María, y con ella ensalzar las obras de tu gracia».

Multitud de motetes marianos repiten el saludo del ángel y son variaciones de él. Esto salta a la vista en la más conocida oración mariana, el avemaría, así como en el himno a María, seguramente el más antiguo, atribuido a Ambrosio, padre de la Iglesia: *Ave, maris stella*, «Salve, del mar estrella». Como todas las antífonas marianas, también la más conocida de todas ellas –*Salve Regina*– se hace eco del saludo del ángel: «Dios te salve, Reina y Madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra, Dios te salve». La antífona concluye con las tres invocaciones atribuidas a Bernardo de Claraval: «O Clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria» [«Oh clementísima, oh piadosa, oh dulce Virgen María»] (GL 666.4).

Muchas fórmulas de alabanza mariana suenan un tanto exaltadas. Muchas expresiones que nos parecen exageradas hay que entenderlas como elementos de una

cultura meridional que a nosotros, los nórdicos, más fríos, nos resultan un tanto extrañas. Así, la imagen de María como Reina del cielo, tal como se la designa con frecuencia en la tradición, en alusión a la gran señal de la Mujer del Apocalipsis de Juan (cf. Ap 12,1-6), está incompleta. Porque esa señal en el cielo en modo alguno es expresión de una *mariologia et Ecclesia triumphans* [una mariología y una Iglesia triunfantes]. Al contrario, está enraizada en la tierra y bien pegada al suelo. En esta imagen aparece la Mujer vestida del sol, la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; pero está encinta y, en sus contracciones del parto, grita de dolor. Luego, delante de la Mujer, que va a dar a luz, aparece un enorme dragón rojo, arrastra con la cola un tercio de los astros del cielo y se dispone a devorar a la creatura tan pronto como nazca. Sin embargo, el niño es arrebatado por Dios a su trono en el cielo, y la mujer huye al desierto, donde Dios le ha preparado un lugar de refugio. Imposible dibujar más dramáticamente la imagen de la Iglesia en vísperas de la gran persecución: María como el gran signo tanto de la Iglesia escatológica, gloriosamente radiante, como de la Iglesia oprimida y perseguida en la tierra. No en vano es invocada especialmente en los tiempos de tribulación de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II ha prevenido contra las exageraciones**[60]**. Con razón, sin embargo, ha prevenido el Concilio también contra el minimalismo. Porque en María, como prototipo de la Iglesia, resplandece esa misma Iglesia, de cuya figura terrestre estaría uno a veces casi a punto de desesperar, en toda su pureza protológica y en su belleza escatológica. Ahora la Iglesia no está sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27). A veces se parece más bien a una prostituta infiel. Sin embargo, María representa la Iglesia ya ahora en su plenitud. Ella es «señal de esperanza segura y de consuelo para el Pueblo peregrino de Dios» (LG 68). En ella se visibilizan el motivo y el objeto de nuestra alegría de forma virginalmente fascinante y, al mismo tiempo, maternalmente solícita. Una Iglesia sin culto a María perdería la señal luminosa de la esperanza gratuitamente donada por Dios; sería una Iglesia triste, le faltaría el encanto virginal y maternal. Por eso ¡no olvidemos venerar a María!

7

La alegría, victoria que vence al mundo

Como colofón, regresamos una vez más al punto de partida: vamos a resumir unos cuantos temas y a alargar algo más algunas líneas. Partimos de un fenómeno humano universal: todos los seres humanos quieren ser felices. Como humanos, hemos sido creados para la alegría; no somos *seres-para-la-muerte*, sino *seres-para-la-vida.* Solo porque el anhelo de felicidad está inscrito en lo más hondo de nuestro ser humano podemos experimentar la infelicidad, el dolor, el sufrimiento y la desdicha, el fracaso y, al final, la muerte, así como todo lo que hemos caracterizado como *acedia*, lo que percibimos como alienaciones de la vida, que pueden desembocar en el hastío de vivir. La angustia que acompaña a la vida es la angustia de fracasar en la felicidad de la vida.

El punto de partida para el ser humano que se interroga por la felicidad de su vida, y cuya búsqueda de alegría y felicidad está puesta en tela de juicio y aparece amenazada de formas muy diversas, es común al hombre del siglo I y al de comienzos del siglo XXI, aun contando con todos los profundos cambios acaecidos a lo largo de dos mil años. Los interrogantes sobre la vida y la muerte, la dicha y la desdicha, y los problemas con ellos vinculados –justicia e injusticia, guerra y paz, amor frente a odio y violencia–, apremian al ser humano en todos los siglos. Por eso, el mensaje de alegría, justicia, paz y amor del Evangelio no ha perdido hoy ni un ápice de su actualidad.

La alternativa fundamental ante la que se encuentra emplazado todo ser humano es si acepta su vida o si reacciona con desagradecimiento y se revuelve contra ella. Todo el mundo se halla ante esta alternativa: si, a causa de experiencias negativas, se deja arrastrar hacia el fondo por un torbellino que desemboca en tristeza y termina, al final, en la muerte, o si da la razón a aquellos momentos en los que puede decir: *sí*, es buena, es bella, la vida está llena de sentido. Esos son momentos en los que el corazón se esponja y se ensancha, en los que nos alegramos y damos un *sí* al mundo y a la vida. Esto puede acontecer al percibir la belleza de la naturaleza, aunque solo sea la de una pequeña y tierna rosa que se abre sobre un tallo plagado de espinas; o ante la experiencia del milagro que es todo niño recién nacido y que muestra a las claras que la vida sigue; o a la vista del encuentro con una persona amable, de una alegre fiesta en común, de una obra de arte –de música, de pintura– que nos admira y nos encanta y de otras muchas cosas más. En experiencias así, el gozo de vivir nos invade y subyuga.

La alegría es más que sentirse bien o divertirse. La alegría implica hacer un alto en el camino y dar un *sí* a la vida y al mundo. Ningún ser humano puede vivir sin una alegría

así, por menguada y modesta que sea. La alegría puede ser interiormente profunda; con frecuencia se exterioriza en el júbilo, el canto, el baile, y en gestos de felicidad hasta las lágrimas de alegría como expresión de un sentirse interiormente subyugado; tal alegría puede tener un eco, una resonancia, en el buen humor y en una desenfadada serenidad que ayuda a remontar las experiencias difíciles de la vida, a no dejarse absorber por el remolino, a no tirar la toalla resignado, sino mantenerse en pie con ánimo y valentía, a mirar hacia delante y hacia arriba.

En la alegría religiosa, el *sí* al mundo y a la vida se ensancha y se ahonda en un *sí* a un misterioso, divino –entiéndase como se entienda– fundamento último del mundo. Es la alegría de que el mundo, en el fondo, está sano. Es una alegría que se encuentra, en las formas más diversas, en todas las culturas tradicionales conocidas de la humanidad. De forma, muchas veces, anónima, es decir, de una forma no etiquetada de religiosa, se encuentra también en nuestro moderno mundo secularizado. Una concepción atea de la realidad es siempre reaccionaria en el sentido etimológico de la palabra; es decir, que reacciona negativa, crítica y escépticamente a determinadas, tal vez inapropiadas, imágenes de lo divino. De forma radical, esa idea atea solo pudo aparecer cuando en el judaísmo y en el cristianismo se pensó a Dios como alguien radicalmente trascendente al mundo; en reacción a esta manera de entender a Dios, se buscó lo divino –aunque no se lo llame por ese nombre– en el mundo mismo, bien en ídolos e ideologías mundanas cualesquiera, bien en una especie de piedad mundana; ahora se lo entiende como vida, como fuerza material o energía originaria que se desarrolla evolutivamente.

El Evangelio, en cuanto alegre mensaje de la llegada del reinado de Dios, como vida, amor, paz y alegría, por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo, es la misericordiosa y liberadora respuesta de Dios, que supera y desborda toda expectativa, a esta fundamental situación del ser humano. Esta Buena Noticia figura como encabezamiento general sobre la totalidad del mensaje cristiano. Es como la lente a través de la cual leemos los mensajes particulares del Evangelio; es el criterio de interpretación mediante el cual entendemos todas las enseñanzas y todos los mandamientos y, de este modo, podemos y debemos iluminarlos de nuevo. Esta alegría del Evangelio es la que tenemos que proclamar en primer lugar.

La alegría cristiana afirma, en todas las cosas, a Dios como dador de los magníficos dones de la creación. No acoge simplemente, como algo de por sí natural, cuantos dones benéficos nos ofrece la creación, sino que se alegra con ellos, como don y como regalo que son, y por ellos da las gracias. Así, para los cristianos, en medio de todo el abismo de maldad y tenebrosidad, hay una ráfaga de luz que apunta a una felicidad definitiva y perfecta que en la Buena Nueva del Evangelio se nos anuncia como Dios: un Dios que es amor, que quiere hacernos gratuitamente partícipes de su amor y cuya alegría es estar con los hijos de los hombres. En Jesucristo, en su resurrección de la muerte a la vida, Dios se nos ha comunicado a Sí mismo, de forma definitiva, irrevocable e insuperable, hasta dentro de la misma muerte y de la victoria sobre la muerte. El Evangelio es el mensaje de la victoria definitiva de la vida sobre la muerte; es la realización definitiva –una realización que supera todo anhelo– de los anhelos profundos del ser humano.

Jesucristo es nuestra alegría: una alegría que no orilla la cruz, sino que, mirando a la Pascua, abre la esperanza a la vida eterna y, mirando a esta vida, alienta al compromiso en pro de la vida en todas sus fases.

El Evangelio de Jesucristo nos sale al encuentro en su Palabra. La Palabra da lugar a la alegría porque nos regala orientación, vida y luz en la oscuridad y en la ambigua, equívoca, penumbra de la vida. Nos sale al encuentro en la celebración de la eucaristía, viático para el camino de la vida y, al mismo tiempo, celebración anticipada, ya ahora en la tierra, del gozoso convite celestial. Cada celebración de la eucaristía tiene que ser una fiesta de la alegría e irradiar alegría. Y, no en último lugar, Dios nos sale al encuentro en cada persona. Toda persona es imagen de Dios. Cada una tiene su inalienable dignidad incluso cuando esa imagen se halla desfigurada y mancillada. El misterioso, único, rostro de Dios se trasluce en cada ser humano siempre de manera nueva y siempre de manera diferente. Por eso, de un modo especial Dios nos sale al encuentro de nuevo en cada persona extraña. Toda persona puede convertirse para nosotros, en cada momento, en un regalo, y nosotros tenemos que ser, unos para otros, un regalo, una alegría. La alegría es comunicativa por naturaleza, no individualista y egoístamente autosatisfecha, sino solidaria.

Los cristianos tienen que ser personas con ojos abiertos a las alegrías, las penas, los deseos y la necesidad de los otros; con ojos abiertos que abran los corazones y, llegado el caso, también las manos, por los otros. Dar alegría causa alegría y puede irradiar alegría. De ese modo, los cristianos, con su alegría y su irradiar alegría, pueden ser para otros algo así como una prueba viva de la existencia de Dios: una prueba que muestra de manera concreta que en la vida hay algo más que beneficio y egoísmo materiales, algo más que el pasajero disfrute del placer: hay misericordia y amor. Al final, solo una cosa permanece: el amor, y lo que se ha hecho por amor (cf. 1 Cor 13,8.13).

Con este testimonio, los cristianos pueden llevar un rayo de luz y una ráfaga de esperanza a un mundo muchas veces sombrío y triste. Pueden ser servidores de la alegría (cf. 2 Cor 1,24). Como amigos de Dios, pueden ponerse ante Él, darle gracias, alabarlo y pedirle; pero también lamentarse y llorar ante Él si les apetece. Él nos ve incluso cuando nadie más nos observa, Él nos oye aun cuando tal vez nadie más nos escuche; Él sufre con nosotros y con nosotros se alegra; está lleno de misericordia, lleno de ternura y compasión. A impulso de la alegría, uno deja de hacer cálculos tacaños y de obsesionarse por la seguridad. Bajo la exaltación de la alegría, uno es capaz de arriesgarse y de aceptar con magnanimidad y valentía incluso perjuicios y ofensas.

Para muchos cristianos, la alegría de ser cristiano está desgarrada, por no decir hecha añicos, a causa de experiencias desagradables en la Iglesia y con la Iglesia. Que existan estas experiencias ni podemos discutirlo ni tenemos que disculparlo. Pero es que no creemos por la Iglesia, ni por causa de un párroco, de un obispo o de un papa determinado. Creemos en Dios porque Dios, tal como se nos ha revelado en Jesucristo, nos convence. Pueden irritarle a uno muchas cosas de la Iglesia pero, en último término, la alegría de ser cristiano no depende de eso. Tampoco debemos dejarnos deprimir por las experiencias negativas en la Iglesia, sino edificarnos con la Buena Nueva que es el

Evangelio y con los innumerables buenos cristianos, muchas veces sencillos y sin apariencia, que viven en serio este Mensaje y de él sacan fuerza: y con todo ello, acoger la invitación a un *sursum corda*, a un «arriba los corazones».

Muchos gemidos en la Iglesia son gemidos de parto de una figura nueva de Iglesia, en medio de un mundo que, él mismo, vive entre gemidos de parto y que, en una situación bien compleja y globalizada hasta lo imprevisible, busca caminos de un nuevo orden mundial en el que la humanidad pueda humanamente vivir y sobrevivir. Una situación así, en la que lo viejo y conocido se desintegra pero lo nuevo no acaba de aparecer, suscita, comprensiblemente, temores. Como cristianos, tenemos tan pocas soluciones preparadas de antemano como los demás. Dios y muchas cosas en la vida y en el mundo siguen resultándonos un misterio inexplorable. En esperanza hemos sido salvados (cf. Rom 8,24). La visión de Dios cara a cara y, con ella, la comprensión del todo y de los enigmas de la realidad y de la vida nos están vedadas en el presente; pero ahí está ante nosotros como promesa infalible e ilumina ya por dentro nuestra vida a la vez que le da aliento.

La esperanza que nos anima otorga el don de la tranquilidad. No hay que confundir tranquilidad con indiferencia e inactividad. La tranquilidad nace de la certeza profunda de estar anclados y cimentados en una base inconmovible con la que en toda situación se puede absolutamente contar. No confunde el Espíritu Santo con la propia excitación, la propia agitación, sino que sabe que las soluciones razonables crecen y maduran desde la paz interior que es el sello del Espíritu Santo. La tranquilidad recuerda las palabras de Isaías: «Vuestra salvación está en convertiros y tener calma, vuestro valor consiste en confiar y estar tranquilos» (Is 30,15). Por supuesto: pronunciando el *amén* de la fe es como uno debería y debe hacer todo lo que realmente pueda hacer; pero en una actitud de última y radical confianza también se puede dejar pasar todo lo que ni uno mismo ni ningún otro es capaz de hacer. Por eso la tranquilidad equilibrada y serena no sucumbe nunca al ajetreo y a las continuas seducciones de nuestra convulsa sociedad actual. Conserva la calma interior, la paz y la alegría y, con ello, también el humor.

Si la palabra no estuviera tan manida, a la alegría cristiana se la podría calificar de alternativa cristiana: alternativa a la irritación y al disgusto, a la mezquindad y la pusilanimidad, al miedo y a la desesperanza; alternativa al barato divertimiento y disfrute que no edifica, sino que primero despista y luego, con frecuencia, termina en resaca. Desde luego, la diversión es lícita. Sin alegría y un poco de diversión en la vida, nadie –tampoco un cristiano– puede vivir. Si además la diversión se convierte en alegría y en sembrar alegría, entonces esa diversión puede contribuir a que las dificultades del mundo, aun las que no somos capaces de vencer, no consigan doblegarnos. En la dura realidad del mundo, la alegría no puede orillar toda la fuerza de la gravedad que tira hacia abajo; pero la vence en el propio corazón. La risa optimista y el humor desenfadado pueden ser la última arma que nos queda: un arma que no mata a nadie; que, por el contrario, produce alegría y contagia a otros la alegría. La alegría del cristiano es la victoria sobre el mundo y es expresión de la libertad para la que Cristo nos ha liberado con vistas al servicio en el amor y a la vida (cf. Gal 5,1.6.13).

Nosotros –débiles humanos, encadenados a la tierra– no podemos realizar por nosotros mismos ese *ék-stasis* de la alegría que vence la fuerza de la gravedad. Es un don con el que el Espíritu de Dios, que en todo gemido de la creatura la arrastra hacia delante y hacia arriba, viene en nuestra ayuda para interceder por nosotros (cf. Rom 8,20-27). Como *ék-stasis* de la alegría en Dios, el Espíritu es dador y don de la alegría. Puede penetrar hasta lo profundo de nuestro corazón, ensancharlo y –en el sentido literal de la palabra– animarlo [*be-geistern*]. Como se dice en el himno de Pentecostés, Él puede llenar de su fuerza en plenitud los corazones que ha creado: «Imple superna gratia quae tu creasti pectora» (GL 341, 2). Y puede, como dice otro himno de Pentecostés, «infundir calor de vida en el hielo, domar el espíritu indómito…» (GL 343, 4). El Espíritu puede quitar de nosotros la estrechez que causa el temor; en el *exsultet* y en el *sursum corda* de la alegría, puede vencer la fuerza de gravedad de la acedia y de la angustia, que tiran hacia abajo, para hacernos libres y felices al servicio de la alegría. Tal ensanchamiento y entusiasmo del corazón en la alegría es lo que le falta, sobre todas las cosas, hoy a la cristiandad.

Notas

Para las abreviaturas utilizadas, véase el registro de abreviaturas de *Lexikon für Theologie und Kirche* 11, 2001-2006[3], 692*-746*.

1. Como para salir corriendo

[1] EVAGRIO PÓNTICO, *De octo vitiosis cogitationibus*, en MG 40, 1273 b; J. CASIANO, *De institutis coenobiorum*, lib. 10, 2.

[2] ORÍGENES, *Comentario al Salmo 90*, 6, en MG 15, 5252 c.

[3] DANTE, PETRARCA, W. BENJAMIN, E. BIANCHI y J. PIEPER (*Über die Hoffnung*, Leipzig 1938, 60-62; *Das Viergespann*, München 1964, 276s; *Musse und Kult*, reed. por K. Lehmann, München 2007, 81-85 [trad. esp.: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2012 –incluye *La esperanza*–; *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 2017]); *Catecismo de la Iglesia Católica*, nro. 2094; 2733.

[4] GREGORIO MAGNO, *Moralia* 31, 45, 87/88, en ML 76,621. Así también TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 35. Cf. también FRANCISCO DE SALES, *Philothea*, ed. por O. Karrer, Freiburg (Schweiz) – Würzburg 1988, 213ss [trad. esp.: *Introducción a la vida devota*, BAC, Madrid 1988].

[5] A. VÖGTLE, «Acedia» en RAC 1, 1950, 62s; R. HAUSER, «Acedia», en HWP 1, 1971, 74s.

[6] J. CASIANO, *De institutis coenobiorum* lib. 10, 1.

[7] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II, q. 31, 3 ad 3.

[8] A. DELP, «Veni Sancte Spiritus», en *Im Angesicht des Todes*, Frankfurt am Main 1961, 210-212 (también, *Gesammelte Schriften* 4: *Aus dem Gefängnis*, Frankfurt am Main 1984, 263s; 298s) [trad. esp.: *Escritos desde la prisión*, Sal Terrae, Santander 2012].

[9] J. DAIBER, *Der Mittagsdämon: Zur literarischen Phänomenologie der Krise der Lebensmitte*, Münster 2005; E. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Berlin 1973 [trad. esp.: *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, Barcelona 1992]; A. GRÜN, *Lebensmitte als geistliche Aufgabe*, Münsterschwarzach 2005 [trad. esp.: *La mitad de la vida como tarea espiritual*, Narcea, Madrid 2007]; K. BAUMGARTNER, «Lebensmitte», en LThK 6, 1997, 728.

[10] S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), en *Ges. W.* 14, London – Frankfurt am Main 1968, 419-506 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid 1985]. La posición de Freud desempeña un importante papel, además de en el psicoanálisis, en la crítica social, en el freudomarxismo (W. Reich), así como en la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort (E. Fromm, H. Marcuse).

[11] Tras titubeos iniciales, la doctrina de la Iglesia se adhirió a Platón y a Aristóteles y rechazó la tradición estoica y epicúrea que, desde la Ilustración y hoy, destaca y subraya el argumento de la autodeterminación del ser humano. Cf. «Suizid», en LThK 9, 2000, 1105-1109; «Sterbehilfe», *ibid*., 976-981.

[12] La reciente normativa eclesial sobre el sepelio toma en consideración estos puntos de vista. Cf. CIC, can. 1184.

[13] Paul Wilhelm VON KEPPLER (1852-1926) fue obispo de Rotemburgo del Néckar de 1898 a 1926. Fue ampliamente conocido por su obra *Mehr Freude* (1909), de la que se hicieron muchas ediciones y traducciones.

[14] D. ANSORGE (ed.), *Pluralistische Identität: Beobachtungen zu Herkunft und Zukunft Europas*, Darmstadt 2016.

[15] Esta tesis, que aquí solo se puede insinuar, está basada ya en el relato veterotestamentario de la creación, especialmente en la convicción de que el ser humano –es decir, *todos* los hombres y mujeres, independientemente de su origen nacional, cultural y religioso– son imagen de Dios (cf. *infra* nota 9 al cap. 2). A Abrahán, el padre en la fe, se le llamó bendición para todos los pueblos. Jesús rompió la estrecha referencia mosaica a Israel, el pueblo especialmente elegido, y entregó su vida por «los muchos», es decir, por todos. Envió a sus discípulos a todos los pueblos. La Iglesia primitiva le siguió en esta apertura universal a judíos y gentiles. La tesis de J. Assmann sobre el carácter ambivalente del monoteísmo mosaico pasa por alto el origen abrahánico de las tres religiones monoteístas y el recurso cristiano originario, por detrás de la ley mosaica, a Abrahán, el padre de muchos pueblos, así como la nueva interpretación cristológica de la ley mosaica en el Nuevo Testamento. Por lo demás, la distinción entre verdadero y falso forma parte, desde los presocráticos, incluso con independencia total de la Biblia, de la herencia primera de la cultura europea. Pensar significa distinguir, cf. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer*

Gedächtnisspur, München 1998 [trad. esp.: *Moisés el egipcio*, Oberón, Madrid 2003]; *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003 [trad. esp.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid 2006]; *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*, München 2015. Cf. también *infra* n. 11 al cap. 3.

[16] Obra de referencia: C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (MA)-London 2007 [trad. esp.: *La era secular*, Gedisa, Barcelona 2014]. Cf. también *Säkularisierung und Weltreligionen*, ed. por H. JOAS y K. WIEGAND, Frankfurt am Main 2007.

[17] Sobre este punto, W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 63-108.

[18] Así, el primer L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1960 [trad. esp.: Alianza, Madrid 1997]. Tesis 7: «De lo que no se puede hablar hay que callar».

[19] F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (WW 2, ed. Schechta), München 1955, 206 [trad. esp.: *La gaya ciencia*, José J. Olañeta, Palma de Mallorca 1979].

[20] M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1994].

[21] E. W. BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main 1976, 60; *Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche* 3: *Religionsfreiheit: Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg i. Br. 1990. Cf. J. HABERMAS, «Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?», en Íd., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 106-118 [trad. esp.: *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006].

[22] U. BECK, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986 [trad. esp.: *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 2013]; ÍD., *Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993.

[23] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 35.

[24] S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, en *Philosophisch-Theologische Schriften*, München 1956 [trad. esp.: *La enfermedad mortal*, Alba, Madrid 1998].

[25] S. KIERKEGAARD, «Der Begriff der Angst», en *Die Krankheit zum Tode* (nota anterior).

[26] La descripción que hace Kierkegaard de la angustia se encuentra ya, en sus rasgos fundamentales, en la filosofía última de Schelling, a cuyas prelecciones asistió todavía Kierkegaard en Berlín. La filosofía última de Schelling fue el intento de superar el sistema de Hegel, que coronaba la evolución de la Edad Moderna. Con esto, iniciaba el tránsito al pensamiento posidealista. Significativamente, M. Heidegger, K. Jaspers, P. Tillich, J. Habermas, K. Hemmerle y otros se ocuparon detenidamente de la filosofía última de Schelling (cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling* [OCWK 2], Sal Terrae, Santander 2017). Sin embargo, mientras que el análisis de la angustia en Kierkegaard se encuentra todavía en un contexto teológico, Martin Heidegger la libera de ese contexto y la define como estructura fundamental del ser humano. Heidegger y los otros filósofos de la existencia y existencialistas de la primera mitad del siglo XX articularon de ese modo la conciencia de crisis después de la Primera Guerra Mundial. K. BARTH, en su obra, que marca época, *Der Römerbrief* (1919^1; 1922^2, la ed. más significativa [trad. esp.: *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 2002]), articula de nuevo teológicamente la crisis con referencia a Kierkegaard y habla de la contradicción del ser humano en sí mismo. Con esto se anunciaba el tono fundamental de la filosofía y de gran parte de la teología en la primera mitad del siglo XX.

[27] F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (nota 19), 155-158; 205s, entre otras.

[28] F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass* (WW ed. Schlechta 3), München 1956, 678 [trad. esp.: *Fragmentos póstumos*, 6 vols., Biblioteca Nueva, Madrid 2003-2009].

[29] F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass* (nota anterior), 557.

[30] F. NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass* (nota 28), 678.

[31] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (WW ed. Schlechta 2), München 1955, 281 [trad. esp.: *Así hablaba Zaratustra*, Edaf, Madrid 1979].

[32] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (nota anterior), 279.

[33] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (nota 31), 284.

[34] H. JONAS, *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*, Berlin 2008; Ch. MARKSCHIES, *Die Gnosis*, München 2010 [trad. esp.: *La gnosis*, Herder, Barcelona 2002].

[35] KATHOLISCHE AKADEMIE IN BAYERN, *Zur Debatte* 12/13 (noviembre 2004). U. H. J. KÖRTNER, *Wiederkehr der Religion?: Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006; H. J. HÖHN, *Der fremde Gott: Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008; K. GABRIEL y H. J. HÖHN,

Religion heute: Öffentlich und politisch; Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn 2008.

[36] Desde la perspectiva de una sociedad possocialista, E. TIEFENSEE, «Homo areligiosus» (conferencia del ciclo *Weltreligionen im 21. Jahrhundert*, Universidad de Erfurt, pronunciada en la iglesia de San Miguel en Erfurt, 8 de mayo de 2001, https://bit.ly/2OJcCZS).

[37] Fundamentalmente ya en una de sus primeras obras: K. RAHNER, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religions-philosophie*, 1941 (*Sämtliche Werke* 4, Freiburg i. Br. 1997) [trad. esp.: *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 2009]. Posteriormente, K. Rahner vinculó la idea de la constitutiva apertura del ser humano a Dios con la idea de un «existencial» sobrenatural de toda la realidad en la creación, fundado en y hacia Cristo, y desarrolló la teoría de un cristianismo anónimo. Este concepto se puede discutir, pero el contenido objetivo expuesto me parece, como habrá que demostrar aún, difícilmente discutible. Cf. a este respecto *infra* cap. 2.

[38] F. HÖLDERLIN, *Patmos: Dem Landgrafen von Homburg*, en *Sämtliche Werke* 2, ed. por F. Beissner, Stuttgart 1953, 173 [trad. esp. en *Poesía completa*, Ediciones 62, Barcelona 1995, 395].

[39] I. F. GÖRRES, *Im Winter wächst das Brot: Sechs Versuche über die Kirche*, Einsiedeln 2002.

[40] Esta ráfaga luminosa de esperanza la ha puesto de relieve, sobre una base neomarxista, E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (2 vols., Frankfurt am Main 1959 [trad. esp.: *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid 2007]), deslindándola de la dialéctica de la filosofía existencialista, con un material muy rico. Sobre este trasfondo, J. MOLTMANN ha publicado su internacionalmente apreciada *Theologie der Hoffnung*, München 1964 [trad. esp.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2006]. Evidentemente, la Biblia no da ninguna fundamentación neomarxista ni neomaterialista, sino una base pneumatológica (cf. *infra* cap. 2). Para saber hasta qué punto estas concepciones se pueden conciliar con la filosofía romántica de la naturaleza –por ejemplo, la de Schelling–, con la filosofía del *élan vital* de H. Bergson, la comprensión dinámico-dialéctica del ser de M. Blondel, la teoría de la evolución de Teilhard de Chardin, la teología del proceso de A. N. Whitehead y otros, se precisaría una investigación más detenida. Prolongación de estas teorías puede ser la idea de K. Rahner, quien en toda realidad creada detecta y muestra un plus-de-valor, un superávit-de-ser: en otros términos, una autotrascendencia. Cf. la hominización como problema teológico en P. OVERHAGE y K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, QD 12/13, Freiburg i. Br. 1961.

[41] A este respecto, cf. *infra* cap. 2.

[42] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 128s; I/II q. 64, 1 ad 2.

[43] La literatura sobre el Concilio es inabarcable. Me limito a dos publicaciones: J.-H. TÜCK (ed.), *Erinnerung an die Zukunft: Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2013², y Ch. BÖTTINGHEIMER y R. DAUSNER, *Vatikanum 21: Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2016.

[44] Cf. *infra* cap. 6.

2. ¿Adónde iremos?

[1] Más sobre esto *infra*, cap. 6.

[2] H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, HThKNT 6, Freiburg i. Br. 1977, 376.

[3] ThWNT 5, 168.

[4] E. KÄSEMANN, *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen 1973, 330.

[5] El concepto de *nueva evangelización* ha tomado carta de naturaleza desde Juan Pablo II. Cf. la encíclica *Redemptoris missio* (1990) nros. 32-38. Todos los documentos oficiales se encuentran en el *Enchiridion della Nova evangelizzazione: Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939-2012*, Città del Vaticano 2012. Cf. W. KASPER, «La nueva evangelización como reto teológico, pastoral y espiritual», en *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 245-317; K. KRÄMER y K. VELLGUTH (eds.), *Evangelisierung: Die Freude des Evangeliums miteinander teilen*, Theologie der einen Welt 8, Freiburg i. Br. 2015.

[6] En Francia y en los Estados Unidos se ha realizado un buen comienzo con nuevas formas de catequesis de jóvenes y adultos. Recientemente, también en lengua alemana existen para esto buenas iniciativas y servicios. Cf. «Taufe-Taufbewusstsein», en *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988, 1254-1258; «Taufgedächtnis, Taufgespräch, Taufkatechese», en LThK 9, 2000, 1300-1302; H. LENZ, «Gottesfrage ermöglichen: Zentrale Aufgabe heutiger Erwachsenenkatechese», en G. Augustin (ed.), *Die Gottesfrage heute*, Theologie im Dialog 1, Freiburg i. Br. 2009, 192-217.

[7] Cf. las parénesis bautismales en 1 Cor 6,11; Rom 6,3-14; Ef 5,8.25s; Col 3,9ss; 1 Pe, en conjunto.

[8] LUTERO, WA 1, 233.

[9] Cf. ThWNT IV, 322s; R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, KeK 6, Göttingen 1976, 59-61; F. LANG, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen 1986, 313.315.

[10] Sobre este punto, ampliamente: W. KASPER, *La misericordia: Clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Nueva edición), Sal Terrae, Santander 2015, 11-15; 26 n. 58; 125-132.

[11] FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (nota 10 al cap. 1).

[12] ThWNT 6, 182-191; 194-197; 205-230.

[13] Así también, J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1968); ahora Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften* 4, Freiburg i. Br. 2016 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2009].

[14] Así en la traducción de Erich Grässer; sobre la exégesis y sobre la historia de su influjo, cf. E. GRÄSSER, EKK 17/3: *An die Hebräer* 3, Zürich 1997, 92-102.

[15] «Camino» es una categoría fundamental en la Biblia. La inteligencia de la fe como fidelidad en el camino plantea el problema de la relación de la verdad-fidelidad (*'emet*) de la Biblia y el concepto griego de la verdad como *alḗtheia*. Ambos conceptos de verdad presentan acentos diferentes. Sin embargo, no es lícito establecer entre ambos ninguna contradicción y pasar por alto la semejanza estructural que entre ellos existe. La verdad-fidelidad de Dios afirma que sus obras están en consonancia con su fidelidad y que uno puede fiarse incondicionalmente de la promesa de Dios, de tal manera que ella merece nuestra fidelidad. Algo análogo sucede con la *a-lḗtheia*. No se la puede reducir a la pura verdad de la expresión y de la afirmación. *A-lḗtheia* significa originariamente «des-velamiento», «des-cubrimiento», y, en consecuencia, la posibilidad de la realidad de ser aprehendida por el logos, lo cual constituye el fundamento primero de la cognoscibilidad de la realidad por el entendimiento humano (*lógos*) y de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* [adecuación de la cosa y el pensamiento]. Su base reside en que la realidad está creada según las ideas de Dios. Todo conocimiento finito incluye una invasión en la infinita, en último término absoluta, verdad (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1, 1). Esto significa que, así como en la *verdad-fidelidad* hay un plus de promesa escatológica aún no saldada, así, analógicamente, toda *verdad-afirmación* incluye un anticipo sobre una verdad absoluta nunca alcanzable o un estar-en-camino hacia un misterio absoluto.

[16] AGUSTÍN, *Sobre el Evangelio de san Juan* 29, 6. Sobre esta fórmula, J. B. METZ, «*Credere Deum, Deo, in Deum*», en LThK 3, 1959, 86-88. Para una ampliación, cf. *infra* nota 5 al cap. 6.

[17] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, HThKNT 4/2, 1965-94, 48-50; *ibid.* 4/3, 112ss; 441s [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1987].

[18] Fundamentales fueron AGUSTÍN –*La predestinación de los santos*, *El don de la perseverancia*– y los decretos del Sínodo de Orange (529). El Concilio de Trento contrapuso la seguridad de la esperanza a la tesis de Lutero sobre la seguridad de la fe (DS 1541; 1566; 1572). En la base de esta contraposición había una concepción diferente de la fe, que hoy se puede dar por superada. La fe no es un simple tener-por-verdadero; esto es más bien la base, que se acredita en una paciente y esperanzada tensión hacia el fin escatológico. Fe y esperanza se pueden distinguir, pero no separar. Esta perseverancia en todas las contradicciones hasta el fin es gracia; no se puede asegurar, sino que solo se puede esperar y pedir. Cf. S. PFÜRTNER, *Luther und Thomas im Gespräch: Unser Heil zwischen Hofnung und Gefährdung*, Heidelberg 1961; LThK 2, 1994, 151s.

[19] Para lo que sigue, cf. los comentarios a la Carta a los Romanos de E. KÄSEMANN, en HNT 8a, 1973; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, HThKNT 6, Freiburg i. Br. 1977; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK 6, 1-3, Neukirchen 1978-82 [trad. esp.: *La Carta a los Romanos*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1996]; M. THEOBALD, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000; W. KLAIBER, *Der Römerbrief*, Neukirchen-Vluyn 2009.

[20] Sobre los difíciles problemas del estado originario y del pecado original no se puede, en este contexto, entrar en detalle. Los problemas no solo se derivan de la imagen moderna de un mundo en evolución, en el que no queda lugar alguno para un paraíso prehistórico. Los problemas se derivan del género literario de la narración bíblica misma. No es una narración histórica, sino que se sirve de un lenguaje plástico mitológico. Esto no significa que la narración bíblica hable de especulaciones y fantasmagorías: busca, en un lenguaje mitológico, decir e interpretar la realidad que tenemos delante. Ya los conceptos de historia originaria y estado original indican que con esas expresiones no se habla de una fase pre- o intrahistórica, sino de una situación primera no conceptualizable que, como tal, no es ni histórica ni mentalmente explorable y que, como tal, determina toda la historia. En esta narración, la Biblia pone su énfasis en que esa desgraciada situación originaria no se puede atribuir a Dios mismo y que no se puede imputar al Creador. La creación, tal como ha salido de las manos de Dios, es buena, más aún, muy buena; no es

ninguna construcción deforme. Por eso no sirve de ninguna ayuda proyectar el problema del estado primordial y del pecado original sobre la dialéctica de la existencia humana. Esto solo puede conducir a un maniqueísmo dualista, ajeno a la Biblia. En realidad, en el relato del paraíso se alberga el problema, teológicamente más difícil y, existencialmente, más enrevesado de todos los problemas teológicos: el problema de la teodicea. Teóricamente es insoluble. Porque no podemos contemplar y penetrar la relación de la libertad divina y de la humana desde un tercer punto de vista de un espectador neutral. Tanto la libertad del ser humano como, con mayor razón, la libertad de Dios son un misterio impenetrable, por lo que la relación entre ambas es misterio sobre misterio. ¿Quién puede solucionarlo y darle una respuesta? Como cristianos, el rompecabezas de una situación originaria de la humanidad, inobjetivable desde el punto de vista del pensamiento e incomprobable desde el punto de vista histórico, solo podemos asumirlo a la luz de la más grande misericordia de Dios, que, desde el principio, ha traído esperanza sobre la pesada misteriosa oscuridad del mundo. Los problemas están bien expuestos en LThK 10, 2001, 468s; 486-488 y en RGG 8, 2005, 825-830; 841-848. Al problema de la teodicea se alude frecuentemente en KASPER, *La misericordia* (nota 10 a este cap.).

[21] H. PETRI, «Protoevangelium», en LThK 8, 1999, 666-668.

[22] Así la teología de la *felix culpa* en el *Exsultet* de la celebración de la Vigilia Pascual, que se remonta a Ambrosio de Milán y que, en cuanto al fondo, comenta AGUSTÍN en el *Manual de fe, esperanza y caridad*, XXVIII, 104-108. Igualmente TOMÁS DE AQUINO, S. th. III q.1, 3 ad 3. Cf. G. WIELAND, «Felix culpa: Die philosophisch-theologische Sicht»: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 82, 2 (2008), 158-167. Cf. lo dicho más arriba, notas 37, sobre K. Rahner, y 40, sobre E. Bloch, al cap. 1.

[23] Cf. *supra* nota 40 al cap. 1.

[24] A este respecto, cf. *infra* cap. 3.

[25] Gn 18,9-19; 21,6s; Ex 15,20s; 1 Sm 2,1-10; Jdt 16,1-17; Est; Lc 1,37. Cf. *supra* cap. 1.

[26] H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, QD 3, Freiburg i. Br. 1958 [trad. esp.: *Poderes y dominios en el Nuevo Testamento*, Editorial Cultural y Espiritual Popular, Valencia 2008]. A nosotros, personas modernas, estas afirmaciones del apóstol Pablo se nos han vuelto extrañas: se nos antojan arcaicas y míticas. Con todo, bien miradas, expresan también para nosotros hoy (hoy, tal vez más que en el pasado) una realidad experimentable, a saber: el estar implicado y enredado en el mundo –en el espíritu y en el antiespíritu del mundo–, en las estructuras y mentalidades mundanas, a las que el individuo apenas o en absoluto puede substraerse. Así, Juan Pablo II habló en varias ocasiones de estructuras de pecado en el mundo. En ellas se han asentado, por decirlo así, y se han afianzado institucionalmente, frutos perversos de actitudes y acciones. Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) 35-37; *Centesimus annus* (1991) 38; *Evangelii vitae* (1995) 59. Cf. LThK 9, 2000, 1051-1053.

[27] H. COX, *Das Fest der Narren: Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Wafe*, Gütersloh 1977 [trad. esp.: *Las fiestas de locos*, Taurus, Barcelona 1983].

[28] Sobre la libertad cristiana: visión de conjunto en LThK 4, 1995, 99-107. Además: H. SCHLIER, «Zur Freiheit gerufen: Das paulinische Freiheitsverständnis», en Íd., *Exegetische Aufsätze und Vorträge* 3: *Das Ende der Zeit*, Freiburg i. Br. 1971, 216-233; E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972[2] [trad. esp.: *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1985]; B. HÄRING, *Frei in Christus*, 3 vols., Freiburg i. Br. 1979-81; E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007; T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, 2 vols., Freiburg i. Br. 2011.

[29] J. MOLTMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1977.

[30] AGUSTÍN, *Manual de fe, esperanza y caridad*, XXVIII, 196.

[31] AGUSTÍN, *Sobre la primera carta de san Juan*, tr. VII, 8.

[32] M. LUTERO, WA 7, 21.

[33] LG 35, AA 9-14.

[34] Sobre la dimensión intraeclesial, cf. *infra* cap. 6.

3. La alegría de vivir como afirmación del mundo

[1] Una visión de conjunto sobre la historia del concepto, en J. RITTER y R. SPAEMANN, «Glück, Glückseligkeit», en HWPh 3, 1974, 679-707. Sobre la historia antigua y bíblica del concepto, cf. O. MICHEL, «Freude», en RAC 8, 1972, 348-418.

[2] AGUSTÍN, *El libre albedrío*, 14.

[3] O. F. BOLLNOW (1941), *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1941.

[4] HILDEGARDA DE BINGEN, *Das Buch der Lebensverdienste*, Beuron 2014, 267 [trad. esp.: *Libro de los merecimientos de la vida*, Miño y Dávila, El Escorial 2011].

[5] Agustín distinguió entre utilizar (*uti*) y disfrutar (*frui*), donde *disfrutar* significa para él entender las cosas como valor último. Cf. *De doctrina christiana* I, 3s.

[6] Martín Lutero, en sus *Discursos de sobremesa*, menciona con mucha frecuencia la cerveza, sobre todo la de Turgovia.

[7] Dt 12,7.18; 14,26; 16,11.15; 14.26; 26,11; 30,9; 1 Sm 4,5s; 2 Sm 6,5.14. Por supuesto, se encuentra también dura crítica profética al barullo y desmadre de las fiestas y sacrificios y a la prostitución sagrada en el templo, juntamente con una llamada a la conversión y a la justicia (cf. Am 5,21ss; Os 8,12ss; 9,1s; 10,5; Is 1,14ss).

[8] Is 62,5; 65,19; Sof 3,17.

[9] Acerca del desafío planteado a la humanidad de hoy sobre la conservación de la creación, cf. la encíclica del papa Francisco *Laudato si'* (2015).

[10] TRE 6, 1980, 491-515; LThK 4, 1995, 871-878; RGG 3, 2000, 1159-1163. Sobre la discusión escolástica, K. KRÄMER, *Imago trinitatis: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, FThSt 164, Freiburg i. Br. 2000.

[11] J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde: Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947 [trad. esp.: *La ética colonial española del Siglo de Oro: Cristianismo y dignidad humana*, Cultura Hispánica, Madrid 1957]; B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Cambridge 1997. Igualmente, la posición central del ser humano en el cosmos fue expuesta ya antes del humanismo renacentista por Hildegarda de Bingen en el siglo XII (M. ZÁTONYI, *Hildegard von Bingen*, Münster 2017, 132-136) y, de otra manera, por Tomás de Aquino en el siglo XIII (M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, München 1964, 87-95).

[12] M. BUBER, *Ich und Du*, en *Werke* 1, München 1962, 77-170 [trad. esp.: *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1995].

[13] E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialanthropologie*, Freiburg i. Br. – München 1983 [trad. esp.: *La huella del otro*, Taurus, México 2000].

[14] En este sentido se distingue entre *sex*, es decir, el sexo biológico, y *gender*, es decir, el rol sociocultural del sexo, cuya variabilidad e implicaciones son objeto de la investigación de *género*. Esta distinción resulta problemática cuando, en las teorías ideológicas de *género*, se hace de esta distinción una separación fundamental y la distinción biológica se vuelve indiferente e intercambiable respecto de la identidad personal de varón y mujer. Esto desemboca en una imagen dualista del ser humano que está en contradicción con la concepción cristiana del hombre como unidad alma-cuerpo.

[15] A propósito de la paternidad responsable, GS 50; Papa FRANCISCO, *Amoris laetitia*, 42; 82; 167, 222.

[16] Cf. Sal 8; 19; 33; 65; 104 y muchas afirmaciones dentro de otros salmos.

[17] HILDEGARDA DE BINGEN, *Das Buch vom Wirken Gottes*, Beuron 2012, 22s [trad. esp.: *Libro de las obras divinas*, Herder, Barcelona 2009].

[18] En el fondo, este es también el método de Tomás de Aquino en S. th. I, q. 2, 3. Él no habla en modo alguno de pruebas (demostraciones) de la existencia de Dios, sino que habla de cinco *vías* para mostrar la existencia de Dios. Estas vías conducen a un Motor inmóvil, a una Causa Primera, a un Fin último, etc., de todo lo cual Tomás dice entonces: «Y esto, todos lo llaman Dios». De este modo, él concluye una identificación e interpretación del resultado de una reflexión filosófica con aquello que todos designan como Dios. Tomás es consciente, por supuesto, de los límites del conocimiento natural de Dios. Este conocimiento solo es posible a pocos, es lento y va unido a muchos errores (I q. 1, 1). Con su ayuda podemos saber *que* Dios existe, pero no *qué* es Dios; más bien lo que *no* es (I q. 1, 7 ad 1 y 9 ad 3). Por esto, a causa de nuestra salvación, estamos remitidos a la revelación histórica de Dios. Cf. S. c. g. I c. 3s.

[19] *Die Schriften des Hl. Franziskus von Assisi*, ed. por K. ESSER y L. HARDICK, Werl 1972[4], 35. El texto completo, *ibíd.*, 164s [en español: *San Francisco de Asís: Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC, Madrid 2003].

[20] En lo que sigue me adhiero en gran parte a las reflexiones de K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon – Zürich 1957, 426-439.

[21] A este respecto, cf. el demasiado poco considerado escrito de Juan Pablo II *Dies Domini* (1998).

[22] A este respecto, con toda amplitud: W. KASPER, «Aspectos de una teología de la liturgia. La liturgia ante la crisis de la Modernidad: alegato a favor de una nueva cultura litúrgica», en *La liturgia de la Iglesia* (OCWK 10), Sal Terrae, Santander 2015, 15-24.

[23] AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XIX, 1.
[24] Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 31, 1-3.
[25] J. PIEPER, *Das Viergespann*, München 1964, 214.
[26] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 31, 5.
[27] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 31, 3 ad 3; cf. *Super Psalmos*, Ps. 50 n. 5.
[28] Acerca de la estructura reflexiva del conocimiento humano, cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 1, 9. Este texto fue fundamental para la interpretación trascendental de P. Rousselot y de J. Maréchal, que influyó en K. Rahner en su obra de juventud, de gran influencia en su ulterior pensamiento, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der menschlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1939), München 1957[2], ahora Karl RAHNER, *Sämtliche Werke* 2, Freiburg i. Br. 2017 [trad. esp.: *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963].
[29] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I q. 76, 1; I/II q. 55, 2 etc.
[30] TERTULIANO, *De carnis resurrectione* 8, 3.
[31] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 31, 5 ad 3.
[32] Fundamental para tal experiencia integral: H. PLESSNER, *Philosophische Anthropologie: Lachen und Weinen; Das Lächeln; Anthropologie der Sinne*, München 1970 [trad. esp. del segundo título: *La risa y el llanto*, Trotta, Madrid 2007].
[33] TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos* 50 nro. 5.
[34] TOMÁS DE AQUINO S. th. I/II 31, 6. La dimensión estética del conocimiento la ha expuesto H. U. VON BALTHASAR en *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik* 1: *Die Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 [trad. esp.: *Gloria: Una estética teológica* 1: *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985].
[35] AGUSTÍN, *Confesiones* IX, 14. Sobre los placeres del oído, *ibid.* X, 33,49ss. Conocida es la similar experiencia de conversión de Paul Claudel, cuando en el año 1886, en Notre Dame de París, en cierto modo por casualidad, asistió a las vísperas de Navidad.
[36] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 33, 3.
[37] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 34, 1.
[38] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 60, 4.
[39] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1100 b 10.
[40] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 31, 5 ad 3; q. 32, 1 ad 3; q. 32, 2.
[41] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 56, 3.
[42] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 64.
[43] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 47. A este respecto, cf. PIEPER, *Das Viergespann* (nota 25 a este capítulo), 20s; 36s; E. SCHOCKENHOFF, «Klugheit», en LThK 6, 1997, 151s.
[44] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 55, 1 y 2, entre otros.
[45] Sobre la virtud de la *templanza*, cf. PIEPER, *Das Viergespann* (nota 25 a este capítulo), 201-244.
[46] ARISTÓTELES, *Metafísica* 50, c. 2 nros. 2 2ss; TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I, q. 1, 6; I/II, q. 57, 2; S. c. g. I c. 1.
[47] BOECIO, *De consolatione philosophiae*, 1177 a 27, citado en Tomás de Aquino, S. c. g. III c. 63.

4. Dios, todo mi gozo y mi alegría

[1] Acerca de Tomás de Aquino, cf. en especial J. P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin: Maître spirituel*, Roma 2002. Sobre el resto: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* 3/4, Zollikon – Zürich 1957, 426-439; A. AUER, «Freude», en LThK 4, 1960, 361-463; H. VOLK, «Freude», en HthG 1, 1962, 414-419; J. MOLTMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971; O. MICHEL, «Freude», en RAC 8, 1972, 348-418; F. BUSSINI, «Joie», en *Dictionnaire de Spiritualité* 8, 1974, 1236-1256; H. COX, *Das Fest der Narren* (cf. nota 27 al cap. 2); J. SUDBRACK, «Freude», en PWPA, 1975, 337-340; A. BERNHARDUS, L. STEIGER y H. SCJRPER, «Freude», en TRE 11, 1983, 584-590; G. HUNOLD y otros, «Freude», en LThK 4, 1995, 130-132; «Freude», en RGG, 2000, 348s.
[2] AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XIX, 1. Visión de conjunto sobre la historia del concepto: J. RITTER y R. SPAEMANN, «Glück, Glückseligkeit», en HWPh 3, 1974, 679-707.
[3] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 2; S. c. g. III c. 27-36.
[4] D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. por E. Bethge, München 1977[2], 307s; 373s; 393, ahora en *Dietrich Bonhoeffer Werke* 8 [trad. esp.: *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983].

[5] ARISTÓTELES, *De anima* VIII, 431 b 25; TOMÁS DE AQUINO, S. th. I, q. 16, 3; S. c. g. I c. 44; *Quaestiones disputatae de veritate* q. I, 1. Cf. K. KRÄMER, *Imago Trinitatis: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, FThSt 164, Freiburg i. Br. 2000.

[6] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I, q. 12, 1; 82, 2 y otros.

[7] AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1.

[8] Esta máxima de Ignacio de Loyola tiene una prehistoria en la mística del Maestro Eckhart y Enrique Susón; se encuentra de nuevo en Tomás de Kempis y tiene paralelos en Martín Lutero. Cf. E. ISERLOH, «Gott finden in allen Dingen: Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit», en *Kirche: Ereignis und Institution* 1, Münster 1985, 216-231; J. SUDBRACK, *«Gott in allen Dingen finden»: Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund*, München 1992.

[9] LG 30-38, AA 2; 5.

[10] A. CAMUS, *Der Mythos von Sisyphos: Versuch über das Absurde* (1942), Reinbek bei Hamburg 1950; nueva traducción: *Der Mythos des Sisyphos*, traducido por Vincent Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 2000 [trad. esp.: *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid 1996].

[11] B. PASCAL, *Über die Religion (Pensées)*, traducido por E. Wasmuth, Heidelberg 1963, fr. 526-528; 546-549; 556 entre otros [trad. esp.: *Pensamientos*, Espasa, Barcelona 1981]; cf. H. DE LUBAC, *Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971 [trad. esp. del orig. fr.: *Paradojas: Seguidas de Nuevas paradojas*, PPC, Madrid 1997].

[12] O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967. El viejo y controvertido problema teológico ha sido superado en los aspectos fundamentales mediante la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999), por declaración oficial de ambas partes. Entre los problemas aún pendientes, está el tema que equivocadamente se designa como problema de la cooperación del ser humano a la salvación. En este punto no se trata, como enseguida se va a mostrar, de la cooperación de Dios y el hombre como dos socios, sino de la liberación gratuita del ser humano para su libertad y, por tanto, de un mensaje de alegría.

[13] Cf. *supra* cap. 2.

[14] ThWNT 2, 1954, 706-735; RAC 6, 1966, 1104-1160; LThK 3, 1995, 1968-1975; RGG 2 (1999) 1735-1742, con abundantes referencias bibliográficas en cada caso.

[15] Salmo 2; 18; 20; 21; 45; 72; 110, entre otros.

[16] Cf. además Salmos 5,12; 9,3; 13,6; 16,9; 35,9; 84,3; 89,17; 149,2, entre otros.

[17] R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. Br. 1963[3] [trad. esp.: *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970]; H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich: Jesu Geschick*, Freiburg i. Br. 1983; H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1989; LThK 5, 1996, 26-38.

[18] M. BUBER, *Geschehende Geschichte*, en *Werke* 2, München 1964, 1031-1036.

[19] Claramente asume aquí Pablo una fórmula más antigua del credo judeocristiano, pero la reconfigura en el sentido de su cristología y le quita el carácter que originariamente suena a adopcionismo. Jesucristo, para él, es Hijo de Dios desde la eternidad, pero Hijo de Dios en poder lo es en razón de la resurrección. A través de ella, Dios ha mostrado definitivamente su poder y su gloria, que ahora actúan en la proclamación del Evangelio. Cf. los comentarios: E. KÄSEMANN, *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen 1973, 4-11; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, HThKNT 6, Freiburg i. Br. 1977, 22-27; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK 6/1, Düsseldorf 2009, 64-67; M. THEOBALD, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000, 167-175; W. KLAIBER, *Der Römerbrief*, BNT, Neukirchen-Vluyn 2009, 18-23.

[20] Sobre Gal 4,4, cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, KeK 11, Göttingen 1951, 135s [trad. esp.: *La Carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975]; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, HThKNT 9, Freiburg i. Br. 1974, 268s; J. BECKER, *Der Brief an die Galater*, NTD 8/1, Göttingen 1998, 63s.

[21] M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (nota 19 a este capítulo), 119.

[22] Una excepción: M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* 2, Freiburg i. Br. 1948, 286-289.

[23] GREGORIO DE NISA, *Ocho homilías sobre las Bienaventuranzas*, primer discurso, 1.

[24] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I, q. 26; cf. II/II, q. 28, 3 f.; S. c. g. I c. 100-102.

[25] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I q. 5, 4 ad 1.

[26] AGUSTÍN, *La Trinidad* V, 15. 19. Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 354s.

[27] R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, 190-196; 202; 208-212 (citado según RGG 3, 348s).

[28] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I q. 38, 1s.

[29] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 28, 1.

[30] En este sentido, R. OTTO, *Das Heilige* (1917), München 1963 [trad. esp.: *Lo santo*, Alianza, Madrid 1998], ha hablado del fenómeno contrastante del *mysterium tremendum fascinosum*.

[31] Sobre la hermenéutica de las imágenes de las visiones de Hildegarda de Bingen, sobre todo en sus obras *Wisse die Wege (Scivias)*, Beuron 2010 [trad. esp.: *Scivias: Conoce los caminos*, Trotta, Madrid 1999], y *Das Buch vom Wirken Gottes*, Beuron 2012, cf. M. ZÁTONYI, *Hildegard von Bingen* (nota 11 al cap. 3), 38s; 128-132.

[32] GERTRUDIS de Helfta, *Gesandter der göttlichen Liebe* [trad. esp.: *Mensaje de la misericordia divina*, BAC, Madrid 2012]; MATILDE DE MAGDEBURGO, «Ich tanze, wenn du mich führst» [trad. esp. en *La luz que fluye de la divinidad*, Herder, Barcelona 2016]; MATILDE DE HACKEBORN, *Das Buch vom strömenden Lob* [trad. esp.: *Libro de la gracia especial*, Monte Carmelo, Burgos 2007]. Todos en *Die Grundwerke der drei grossen Frauen von Helfta: Perlen deutscher Mystik*, Freiburg i. Br. 2001.

[33] TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin: Maître spirituel* (nota 1 a este capítulo).

[34] M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte: Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

[35] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 2 a. 8.

[36] TOMÁS DE AQUINO S. th. III q. 1, 2.

[37] TOMÁS DE AQUINO, S. th. III q. 2; S. c. g. IV c. 48. 54; *Compendium theol.*, 200.

[38] Así la introducción fundamental a TOMÁS DE AQUINO, S. th. III.

[39] AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XI, 2.

[40] TOMÁS DE AQUINO, Sent III d. 1 q. 1 a. 2.

[41] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 28, 1; cf. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin: Maître spirituel* (nota 1 a este capítulo), 177ss.

[42] TOMÁS DE AQUINO, Sent I d. 14-18; S. th. I q. 43 a. 3 y a. 7.

[43] S. th. I/II 106-189. Cf. S. T. PINCKAERS, «La loi évangélique, vie selon l'Esprit et le Sermon sur la montagne»: NV (1985), 217-228.

[44] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 108, 1; S. c. g. IV c. 22. En *Ad Galatas* 5 lect. 6-7 nros. 327-341. Otra vez puede uno constatar con sorpresa que en este tema Tomás y Lutero, no ciertamente en la literalidad de la exposición ni en la forma de pensar, pero sí en cuanto a la afirmación de fondo, están entre sí más cerca de lo que ordinariamente se supone. Cf. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (nota 12 a este capítulo); U. KÜHN, *Via caritatis: Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965.

[45] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 31 a. 3 ad 3. Cf. *supra* cap. 3.

[46] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 31, 4 y 5.

[47] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 23, 1s. Cf. a este respecto *infra* cap. 5.

[48] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II 28, 1.

[49] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I q. 12 a. 13 ad 1.

[50] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 20 a. 4.

[51] P. MURRAY, *Aquinas at Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*, London 2013 [trad. esp.: *Tomás de Aquino orante*, San Esteban, Salamanca 2015].

[52] B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland* 3, Freiburg i. Br. 1999, 507-548; 4, 2016, 329-412.

[53] V. LEPPIN, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

[54] E. LONGPRÉ, «Saint François d'Assisi», en *Dictionnaire de Spiritualité* 5, 1964, 1271-1303; A. BLASUCCI, «Spiritualité franciscaine», en *Dictionnaire de Spiritualité* 5, 1964, 1315-1345; sobre el tema «Alegría», 1332-1333.

[55] Cf. los textos de Buenaventura en BLASUCCI, «Spiritualité franciscaine» (nota anterior), 1332s.

[56] *Die Schriften des Hl. Franziskus von Assisi* (nota 19 al cap. 3), 59.

[57] BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum* IV, 2 y VII, 6.

[58] Para la discusión, cf. J. POHLE y J. GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik* 2, Paderborn 1956[10], 241-244.

[59] Sobre la dimensión eclesial de la alegría, cf. *infra* cap. 6.

[60] DV 21.

[61] DV 21-26.

[62] U. WILCKENS y W. KASPER, *Weckruf Ökumene*, Freiburg i. Br. 2017, 11-20.

[63] DV 9.

[64] La cuestión de cómo ambos métodos se pueden unir entre sí plantea un importante problema fundamental de teología sobre el que todavía se sigue discutiendo. El problema lo puso sobre el tapete, en primer lugar,

la teología francesa sobre todo, al hilo del redescubrimiento y de la nueva reflexión sobre el sentido espiritual de la Sagrada Escritura en los Santos Padres y en la teología de la Alta Edad Media. Importancia trascendental tienen las publicaciones de Henri DE LUBAC. En traducción alemana: *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952; *Geist aus der Geschichte: Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968; *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn*, Einsiedeln 1999. De manera distinta discutió el problema detallada y muy controvertidamente R. Bultmann, por los años 1950, en el debate en torno al programa de desmitologización e interpretación existencial de la Sagrada Escritura. Existió el peligro de que la historia de salvación se diluyera en un puro asunto de lenguaje. Este peligro lo conjuraron renombrados discípulos de Bultmann, replanteando el problema del Jesús histórico. En este sentido, W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazareth*, 3 vols., Freiburg i. Br. 2007-12 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007], aborda el mismo problema desde una perspectiva algo diferente. El problema de una hermenéutica teológica adecuada es todavía, sin embargo, virulento y aún presenta una apremiante *quaestio disputanda*. Cf. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments* 3: *Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Göttingen 2017. Modestas contribuciones personales en W. KASPER, *Evangelio y dogma*, Sal Terrae, Santander 2018: «Segunda parte: La palabra de Dios en la Sagrada Escritura», 223-365.

[65] DV 25. A este respecto, E. BIANCHI, *DICH finden in deinem Wort: Die geistliche Schriftlesung*, Freiburg i. Br. 1988; ÍD., *Gott im Wort: Die geistliche Schriftlesung*, Eichstätt 1997; H. RIEDLINGER, «Geistliche Schriftlesung», en *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988, 483-489. Cf. a este respeto también *supra*, cap. 4.

[66] La literatura sobre el tema es ingente y apenas abarcable. Remito a algunas publicaciones anteriores con ulteriores indicaciones bibliográficas: W. KASPER, *Sacramento de la unidad: Eucaristía e Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2005; *La liturgia de la Iglesia* (OCWK 10), Sal Terrae, Santander 2015; «Die liturgische Erneuerung: Die erste und sichtbarste Frucht des Konzils», en M. KLÖCKNER y otros (eds.), *Die sichtbarste Frucht des Konzils: Beiträge zur Liturgie in der Schweiz*, Fribourg 2015, 104-118. Además, J. RATZINGER, *Theologie der Liturgie: Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, JRGS 11, Freiburg i. Br. 2010 [trad. esp.: *Teología de la liturgia*, BAC, Madrid 2012].

[67] AGUSTÍN, *Sobre el Evangelio de san Juan*, tr. 80, 3; TOMÁS DE AQUINO, S. th. III q. 60, 6-8.

[68] SC 2.

[69] SC 10; LG 11. A. GERHARDS, «Gipfelpunkt und Quelle: Intention und Rezeption der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*», en J.-H.Tück (ed.), *Erinnerung an die Zukunft: Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2013[2], 127-146.

[70] Las tres dimensiones de los sacramentos en TOMÁS DE AQUINO, S. th. III q. 60, 3.

[71] HILDEGARDA DE BINGEN, *Prophetisches Vermächtnis*, Beuron 2016, 66s; ZÁTONYI, *Hildegard von Bingen* (nota 11 al cap. 3), 150s. Desde un punto de vista evolutivo moderno, P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten – Freiburg i. Br. 1961 [trad. esp.: *Himno del universo*, Taurus, Barcelona 1971].

[72] SC 112-121.

[73] P. MURRAY, *Aquinas at Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*, London 2013, 187-255.

[74] Sobre esto, últimamente he vuelto a expresar mi punto de vista en WILCKENS y KASPER, *Weckruf Ökumene* (nota 62 a este capítulo), 42s.

[75] SC 43.

[76] SC 11; 14; 21; 26; 30; 48; 5; en referencia a la oración de las horas, SC 83s; 99.

[77] SC 11.

[78] J. AUER, «Geistige Kommunion: Sinn und Praxis der *communio spiritualis* und ihre Bedeutung für unsere Zeit»: *GuL* 24 (1951), 113-132; L. DE BAZELAIRE, «Communion spirituelle», en *Dict. Spir*. 22, 1963, 1294-1301; H. R. SCHLETTE, *Kommunikation und Sakrament*, QD 8, Freiburg i. Br. 1959; R. TAFT, «Receiving Communion: A Forgotten Symbol»: *Worship* 57 (1983), 412-418; G. PANNI, «La comunione spirituale»: *Civiltà Cattolica* 3957 (2015), 224-237.

[79] Así, Pío XII, en las encíclicas *Mystici corporis* (1943) y *Mediator Dei* (1946), definió la liturgia como culto público del Cuerpo místico de Cristo, de su Cabeza y de sus miembros (DS 3841; 3943).

[80] SC 5; 6; 47; 61; 102s; 104; 106; 107; 109; GS 22; OT 8. Sobre esto: LThK 7, 1998, 1410s; W. HAUNERLAND, «Erneuerung aus dem Paschamysterium: Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution»: *IkaZ Communio* (2012), 616-625; «*Mysterium paschale*. Concepto clave de la renovación teológico-litúrgica», en G. AUGUSTIN y K. KOCH, *La liturgia como centro de la vida cristiana*,

Sal Terrae, Santander 2013, 113-136.

[81] Influyente ha resultado, sobre todo, la teología de los misterios de O. CASEL, *Das christliche Kult-Mysterium*, 1932 [trad. esp.: *El misterio del culto en el cristianismo*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002]; *Das christliche Festmysterium*, 1941; *Glaube, Gnosis, Mysterium*, 1941, entre otros. A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie: Die Mysterientheologie Odo Casels* (TTS 18), Mainz 1982. K. H. MENKE, «Die Sakramentalität der Eucharistie»: *IkaZ Communio* 42 (2013), 249-269.

[82] Cf. *supra* cap. 2.

[83] TOMÁS DE AQUINO, S. th. I/II q. 113, 9; III q. 43, 4 ad 2.

[84] Citado según el escrito apostólico de JUAN PABLO II, *Dies Domini* (1998), 46.

5. Dios, nuestro mejor amigo

[1] RAC 8, 1972, 418-434; ThWNT 9, 1973, 112-169; TRE 11, 1983, 590-599; LThK 4, 1995, 132-135.

[2] R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, HThKNT 4/3, Freiburg i. Br. 1975, 123-128.

[3] Sobre esta antigua regla, ThWNT 9, 1973, 150s.

[4] K. TREU, «Freundschaft», en RAC 8, 1972, 426-431.

[5] AGUSTÍN, *Soliloquios* 1.2.7-1.12.22.

[6] AGUSTÍN, *Confesiones* IV, 4.7-IV, 14.24.

[7] AGUSTÍN, *La Trinidad* V, 16.7; IX, 6. 11.

[8] AGUSTÍN, *Comentario literal al Génesis* 11, 34.46.

[9] G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en WW 5, ed. J. Hoffmeister, 141-150 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Alhambra, Madrid 1987].

[10] F. BUSSINI, «Joie», en *Dict. de Spiritualité* 8, 1974, 1236-1256, en conexión con J. MOLTMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1977.

[11] TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin: Maître spirituel* (nota 1 al cap. 4).

[12] AGUSTÍN, *Sobre el Evangelio de san Juan*, 85, 1-3.

[13] AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* XIX, 8; Ep. 127,13.

[14] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 19, 2.

[15] TOMÁS DE AQUINO, Sent III d. 27 q. 2 a. 1.

[16] TOMÁS DE AQUINO S. th. I/II q. 65, a. 5; II/II q. 23 a. 1; cf. S. c. g. IV, c. 21, nros. 3576ss.

[17] TOMÁS DE AQUINO, S. th, II/II q. 24 a. 2.

[18] Cf. *supra* cap. 4.

[19] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 23, 2.

[20] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 25, 2.

[21] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 24, 4ss.

[22] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 19, 12.

[23] Sobre la dramática historia de su elección de la orden, J. P. TORRELL, *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1995, 26-34 [trad. esp.: *Iniciación a Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002]; para la defensa del carácter mendicante de las órdenes religiosas, *ibid.*, 94-102.

[24] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 186, 3.

[25] TORRELL, *Magister Thomas* (nota 23 a este capítulo), 89-93.

[26] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 23, 1 ad 2s.

[27] Solo algunas referencias a la abundante literatura sobre el tema «oración»: R. GUARDINI, *Vorschule des Betens*, Mainz 1948[2] [trad. esp.: *Introducción a la vida de oración*, Palabra, Madrid 2012]; H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1965 [trad. esp.: *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1988]; K. RAHNER, *Gebete des Lebens*, Freiburg i. Br. 1987[7] [trad. esp.: *Oraciones de vida*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1986]; J. B. METZ y K. RAHNER, *Ermutigung zum Gebet*, Freiburg i. Br. 1980[2] [trad. esp.: *Invitación a la oración*, Sal Terrae, Santander 1979]; H. SCHALLER, *Das Bittgebet*, Einsiedeln 1979; Ch. SCHÜTZ, «Gebet», en *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988, 435-448; H. W. GENSICHEN y otros, «Gebet» en LThK 4, 1995, 308-320.

[28] TOMÁS DE AQUINO, S. th II/II q. 83, 1.

[29] TOMÁS DE AQUINO, S. th. II/II q. 83, 2.

[30] TERESA DE ÁVILA, *Werke und Briefe* 1, Freiburg i. Br. 2015, 173s [trad. esp.: *Libro de la vida*, BAC, Madrid 2001].

[31] Cf. *supra* cap. 4.

[32] De mucha ayuda fueron para mi generación los escritos de GUARDINI, ampliamente difundidos en muchas ediciones, *Vom Geist der Liturgie* (1918) [trad. esp.: *El espíritu de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006], *Von heiligen Zeichen* (1927) [trad. esp.: *Los signos sagrados*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1957], *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe* (1930) [trad. esp.: *El testamento del Señor*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1965]; tres libros que todavía me parecen dignos de ser leídos.
[33] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 14, 1980, 198 [trad. esp.: *Escritos de teología*, 15 vols., Cristiandad, Madrid 2000]; «Mystik», en LThK 7, 1962, 743s. Una completa visión de conjunto, en B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland* 1, Freiburg i. Br. 1994, 9-20; 383-481.
[34] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 7, 1966, 22; 14, 1980, 161, 181, 375.
[35] Cf. a este respecto el capítulo 6.
[36] KKK, nro. 2447; KASPER, *La misericordia* (nota 10 al cap. 2), caps. 6-8.
[37] Para lo que sigue, cf. las abundantes referencias de las fuentes en RAC 8, 1972, 1061-1100; «Gastfreundschaft», en *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988, 429-435; LThK 4, 1995, 299-301.
[38] Cf. RAC 8, 1972, 1067-1074.
[39] Cf. RAC 8, 1972, 1103-1120.
[40] Cf. *supra* cap. 3.
[41] Abundante material en RAC 8, 1972, 1107-1120.
[42] *Die Benediktus-Regel*, ed. por B. Steidle, Beuron 1978[5], 150-155 [trad. esp.: *Regla de san Benito*, BAC, Madrid 2009].
[43] SULPICIO SEVERO, *Vida de san Martín*, 3.

6. Vosotros, amigos de Dios todos juntos

[1] TERTULIANO, *Apología*, 18, 4.
[2] Para la inteligencia de la Iglesia como institución, M. KEHL, *Kirche als Institution: Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, FTS 22, Frankfurt am Main 1976.
[3] LG 7. Cf. W. KASPER, *Katholische Kirche: Wesen; Wirklichkeit; Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 201-215 [trad. esp.: *Iglesia católica*, Sígueme, Salamanca, 2013], sobre la dimensión pneumatológico-carismática de la Iglesia.
[4] El conocido investigador sobre Orígenes P. NAUTIN ha defendido la opinión de que la fórmula del credo, «credo in Ecclesiam» («creo en la Iglesia») originalmente decía «credo in Spiritum Sanctum in Ecclesia» («creo en el Espíritu Santo en la Iglesia»). Esto bien puede ser dudoso históricamente, pero en cuanto al fondo da exactamente en el clavo. Porque la confesión sobre la Iglesia está dentro del tercer artículo del credo, que en su totalidad trata del Espíritu Santo y de su acción.
[5] AGUSTÍN, *Sobre el Evangelio de san Juan*, tr. 29, 6. Cf. *supra* nota 16 al cap. 2.
[6] Estos dos aspectos los ha reelaborado Y. CONGAR, *Der Laie: Entwurf einer Theologie des Laientums* (1952), Stuttgart 1956, 52-97 [trad. esp.: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1969], y en la reelaboración ha expuesto ambos peligros: el peligro de entender la Iglesia como conjunto y suma de sus miembros (peligro protestante) y el peligro de entenderla como institución clerical salvífica y como Iglesia y clero sin pueblo (peligro «catolicista»).
[7] Esta es la idea de Iglesia de J. A. MÖHLER en su primera obra, *Die Einheit in der Kirche* (1825), Darmstadt 1957 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].
[8] Cf. además 2 Cor 2,3; 7,4.8s; Flp 1,3s; 2,27; 4,1.
[9] Cf. a este respecto J. A. MÖHLER, un pionero del Concilio Vaticano II, *Die Einheit in der Kirche* (1825), Darmstadt 1956; y las obras fundamentales de H. DE LUBAC, que ejercieron un influjo decisivo sobre el Concilio Vaticano II: *Catholicisme* (1938), en alemán *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970 [trad. esp.: *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988]; *Méditation sur l'Église* (1953), en alemán *Die Kirche: Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968 [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988].
[10] JUAN PABLO II, *Die Freude, die bleibt: Worte und Bilder der Begegnung*, con prólogo de H. U. von Balthasar, Freiburg i. Br. 1980.
[11] BENEDICTO XVI, «Mensaje para la XXVII Jornada Mundial de la Juventud», 2012. En *Künder des Wortes und Diener der Freude*, JRGS 123, Freiburg i. Br. 2010, se encuentran muchos bellos textos sobre el tema

«alegría» [trad. esp.: *Predicadores de la Palabra y siervos de vuestra alegría*, vol. 12 de *Obras completas de Joseph Ratzinger*, BAC, Madrid 2012].

[12] W. KASPER, *El papa Francisco: Revolución de la ternura y el amor*, Sal Terrae, Santander 2015, 41-51.

[13] Cf. «Rezeption», en LThK 8, 1999, 1147-1152.

[14] De entre las abundantes publicaciones, baste con citar: J.-H. TÜCK (ed.), *Erinnerung an die Zukunft: Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2013[2]; Ch. BÖTTINGHEIMER y R. DAUSNER (ed.), *Vaticanum 21: Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2016.

[15] LG 8; UR 4. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Unam Sanctam 20, Paris 1950 [trad. esp.: *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2014]; recientemente, A. SPADARO y C. M. GALLI (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016 [trad. esp.: *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2016].

[16] Cf. la citada interpretación (*supra*, nota 8 al cap. 1) del himno *Veni Sancte Spiritus* por A. DELP.

[17] KASPER, *Katholische Kirche* (nota 3 a este capítulo), 247s.

[18] Col 2,8-23; 1 Tim 4,1-5; 6,2-10; 2 Tim 2,14–4,8; Tit 1,10-16; 3,9.11; 2 Pe 2,1-22; 1 Jn 2,18-27; 2 Jn 7-11; Jds 1,3-23.

[19] H. U. VON BALTHASAR, «Casta meretrix», en *Skizzen zur Theologie* 2: *Sponsa Christi*, Einsiedeln 1960, 205-305, en especial 289-297 [trad. esp.: *Ensayos de teología* 2: *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2001].

[20] Cf. las referencias de BALTHASAR, «Casta meretrix» (nota anterior), 297-302, a Orígenes, Ambrosio, Agustín.

[21] Cf. la crítica de Bernardo a la curia romana en su carta a su discípulo, el papa Eugenio III.

[22] Cf. la carta de santa Hildegarda a Werner von Kirchheim, carta que el papa Benedicto XVI citó durante la recepción de la curia romana, el 20 de diciembre de 2010, en referencia al escándalo de los abusos sexuales. Ulteriores referencias en M. ZÁTONYI, *Hildegard von Bingen* (nota 11 al cap. 3), 19.

[23] B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland* 5, Freiburg i. Br. 2016, 342ss; 351ss; 375.

[24] Cf. DANTE, *La divina comedia*, «Infierno», canto 19, y «Purgatorio», canto 32.

[25] CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 8. Sobre la relación entre santidad y pecado en la Iglesia, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche* (nota 3 a este capítulo), 238-254.

[26] KASPER, *Katholische Kirche* (nota 3 a este capítulo), 196-201.

[27] Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/3, Zürich 1997, 37-51 [trad. esp.: *El Evangelio según san Mateo*, 3 vols., Sígueme, Salamanca 2001].

[28] IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* [22].

[29] H. J. KLAUCK, *Konflikt und Versöhnung: Christsein nach dem zweiten Korintherbrief*, Würzburg 1995.

[30] LThK 4, 1995, 797s.

[31] El problema se volvió virulento de nuevo en la discusión sobre la relación naturaleza-gracia a mediados del siglo pasado; hoy, en la teología de la libertad de T. Pröpper y, no en último lugar, en la teología moral a la hora de determinar la relación entre norma general y libertad de conciencia personal.

[32] Sobre el tema «amistad», cf. *supra* nota 1 al cap. 5. Además, J. KLAUCK, «Kirche als Freundesgemeinschaft?: Auf Spurensuche im NT»: *MthZ* 42 (1991), 1-14.

[33] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIIIs.

[34] CICERÓN, *Sobre la amistad*, 6, 20.

[35] AGUSTÍN, *Soliloquios* 1.2.7-1.12.22; *Contra los académicos* 3.6.13.

[36] Sobre la Iglesia doméstica: RAC 13, 897-905; TRE 14, 483-486; LThK 4, 1995, 1217-1219; K. LEHMANN, *Gemeinde*, CGG 29, Freiburg i. Br. 1982, 5-65; H. J. KLAUCK, *Gemeinde-Amt-Sakrament*, Würzburg 1989.

[37] LG 11; AA 11. PABLO VI, en *Evangelii nuntiandi* (1975) 58, 71, volvió sobre el impulso del Concilio y reconoció las comunidades eclesiales de base como esperanza para la Iglesia universal. Además, JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* (1981) 21, 49-64; *Redemptoris missio* (1990) 51; 1655-58; FRANCISCO, *Lumen fidei* (2013) 52s; *Amoris laetitia* (2016) 15, 67, 315s, entre otros.

[38] K. KRÄMER y K. VELLGUTH (eds.), *Kleine christliche Gemeinschaften: Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Kirche der einen Welt 2, Freiburg i. Br. 2012.

[39] Sobre este punto, cf. la visión de conjunto en *Handbuch der Kirchengeschichte* 6/1, ed. por H. JEDIN, Freiburg i. Br. 1971, 247-307 [trad. esp.: *Manual de historia de la Iglesia*, 11 vols., Herder, Barcelona 1978].

[40] R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* [trad. esp.: *El sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 1958] (1922); *Briefe vom Comer See* (1927) [trad. esp.: *Cartas del lago de Como*, Eunsa, Pamplona 2013]; *Briefe der Selbstbildung* (1930) [trad. esp.: *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Palabra, Madrid 2000];

Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft (1932) [trad. esp.: *Posibilidades y límites de la comunidad*, en *Escritos políticos*, Palabra, Madrid 2010] entre otros. Fundamental fue igualmente E. SPRANGER, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924 [trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil*, Revista de Occidente, Madrid 1973].

[41] *Die Benediktusregel*, ed. por B. STEIDLE, Beuron 1978, cap. 3.

[42] J. RATZINGER, *Christliche Brüderlichkeit*, JRGS 8/1, Freiburg i. Br. 2010, 35-118 [trad. esp.: *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2005]; sobre el espíritu de fraternidad, *ibid*. 102-118.

[43] En la Edad Media, siglo XIV, el nombre de *Amigos de Dios* (*Gottesfreunde*) se volvió usual de nuevo para designar a un grupo místico de laicos en Suiza y en el Rin. Los Cuáqueros de la Iglesia Libre se consideran a sí mismos una Sociedad Religiosa de Amigos (en inglés, Religious Society of Friends), al igual que la Hermandad de Moravia, que con frecuencia también es denominada *Unitas Fratrum* (Unidad de Hermanos).

[44] K. RAHNER, «Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip», en *Schriften* 2, Einsiedeln 1954, 299-337 [trad. esp.: «Reflexiones pacíficas sobre el principio parroquial», en Escritos de teología 2, Cristiandad, Madrid 2000, 277-315]; LThK 4, 1995, 417-423.

[45] LG 50s. G. L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*, Freiburg i. Br. 1986; ÍD., «Heiligenverehrung», en *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1992, 594-597.

[46] Martirio de san Policarpo, 12; actas de las santas Perpetua y Felicidad, 6; 18; 20.

[47] SULPICIO SEVERO, 3.ª carta.

[48] HILDEGARDA DE BINGEN, *Buch der Lebensverdienste*, Beuron 2014, 46.

[49] HILDEGARDA DE BINGEN, *Buch der Lebensverdienste* (nota anterior), 49; *Wisse die Wege*, Beuron 2010, 532. Cf. M. ZÁTONYI, «Lebendige Ordnung: Über die Disziplin nach Hildegard von Bingen»: *Erbe und Auftrag* 86 (2010), 154-171.

[50] Cf. *supra* cap. 4.

[51] J. H. NEWMAN, *Sankt Philippus Neri*, München 1922. Cf. J. GÜLDEN, en *Die Heiligen*, ed. por P. Manns, Mainz 1975, 473-476; P. B. WODRAZKA, *Felipe Neri: Der Apostel der Freude und das Oratorium*, Bonn 2006.

[52] S. FRANCISCO DE SALES, *Philothea*, Freiburg (Schweiz) – Würzburg 1988, 213.

[53] LG 52-68.

[54] Cf. *supra* cap. 2.

[55] LG 52-68. Una visión de conjunto en LThK 6, 1997, 1318-1340. Todos los teólogos de renombre de la última generación se han hecho notar ampliamente en el campo de la mariología: R. Guardini, K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, Y. Congar, W. Beinert, R. Laurentin, M. Thurian, B. Forte, entre otros. G. GRESHAKE, *Maria-Ecclesia: Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, ha lamentado una pérdida de la dimensión mariana. Esto, desde muchos puntos de vista, es verdad. Su libro constituye una notable contribución a su renovación y profundización.

[56] W. TAPPOLET y A. EBNETER, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962; H. PETRI, «Maria in der Sicht evangelischer Christen», en *Handbuch der Marienkunde* 1, Regensburg 1996[2], 382-419.

[57] M. LUTERO, *Das Magnifikat: Übersetzt und ausgelegt*, con presentación de H. Riedlinger, Freiburg i. Br. 1982.

[58] U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, 294-297.

[59] LG 53; 63, con referencia a Ambrosio, *In Lucam* II, 7.

[60] LG 67.

Índice